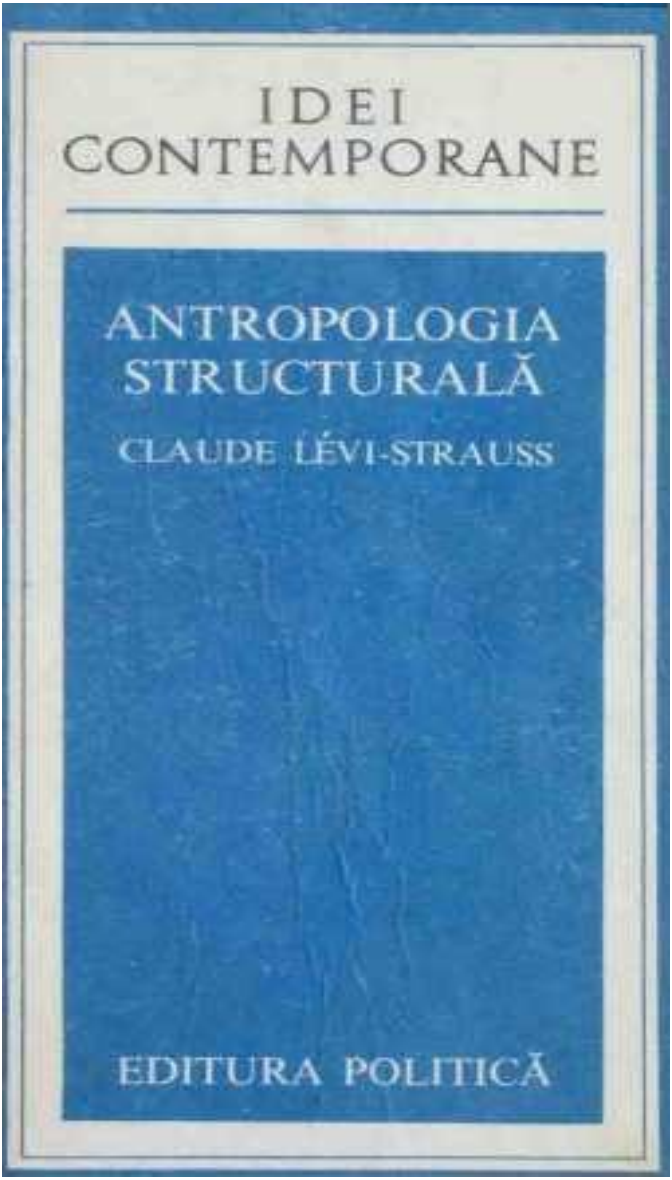

IDEI
CONTEMPORANE
ANTROPOLOGIA
STRUCTURALĂ
CLAUDE LÉVI-STRAUSS
EDITURA POLITICĂ

IDEI

CONTEMPORANE

CLAUDE LÉVI-STRAUSS
ANTROPOLOGIA STRUCTURALĂ

Prefaţă de ION ALUAŞ
Traducere din limba franceză de J. PECHER
1978
EDITURA POLITICA
BUCUREŞTI

CLAUDE LÉVI-STRAUSS
ANTHROPOLOGIE STRUCTURALE

Librairie Plon, Paris 1973

PREFAŢĂ

Cu această lucrare Claude Lévi-Strauss – antropolog de reputaţie mondială, reprezentant de seamă al structuralismului – este la a treia sa

apariţie în limba română. Tropice triste (1968), Gândirea sălbatică (1970) oferă un material esenţial pentru a cunoaşte atât paleta largă a preocupărilor sale – de la cele elevat filosofice până la detaliul etnografic semnificativ pentru un spaţiu cultural sau altul –, cât şi traseul spiritual străbătut de gânditorul francez odată angajat pe făgaşul antropologiei, concepută ca ştiinţă fundamentală despre om. Antropologia structurală – pe care ne-o oferă Editura politică în prestigioasă colecţie „Idei contemporane" – poate contribui la îmbogăţirea substanţială a imaginii cititorului român despre gânditorul şi savantul francez. Căci această lucrare este menită, în intenţia autorului, să circumscrie originalitatea demersului său în antropologie, adică metoda structurală în articulaţiile ei de bază şi în aplicaţii considerate deosebit de relevante.

Să precizez însă că Antropologia structurală nu e un tratat sistematic de metodologie, nu e o

introducere epistemologică sistematică într-o ştiinţă particulară. Ea reprezintă o culegere de studii elaborate pe parcursul a 10 – 25 ani, în circumstanţe şi scopuri diferite. De unde decurg anumite avantaje, dar şi unele dezavantaje pentru cunoaşterea şi înţelegerea metodologiei structuralismului antropologic.

Avantajul principal rezidă, cred, în faptul că metoda e înfăţişată în procesul constituirii, devenirii şi funcţionării ei efective în contact cu un fenomen sau altul al societăţilor zise primitive şi în confruntare directă cu un preopinent sau altul.

Ni se oferă astfel posibilitatea să cunoaştem întrucâtva laboratorul de creaţie al savantului francez, să urmărim constituirea reală în timp a metodei sale de cercetare, cu ezitările, retuşurile, discontinuităţile inevitabile.

Dezavantajul principal rezidă în sistematizarea insuficientă a expunerii metodei, în reliefarea insuficientă a structurii metodei

structurale cât şi a relaţiilor acesteia cu alte metode şi cu Weltanschauung-ul ca re o inspiră şi o susţine. Efect şi cauză a acestei situaţii, un deficit de standardizare a limbajului creează dificultăţi în descifrarea, interpretarea textului lévi-straussian. Am în vedere îndeosebi ambiguitatea proprie unor concepte-cheie folosite de autor, cum sunt cele de „inconştient”, „conştiinţă”, „structură”, „infrastructură”, „suprastructură”, „model”, „antropologie”, „etnologie”, „sociologie” etc.

Dacă adăugăm la ambiguitatea terminologică şi conceptuală pluralitatea punctelor de vedere filosofice din opera lui Lévi-Strauss, se iveşte o nouă dificultate care complică şi mai mult sarcina interpretului. Comentarii pertinente au pus în evidenţă combinaţia specific eclectică a poziţiilor filosofice ale etnologului francez, combinaţie în care intră apriorismul kantian, idei platoniene, raţionalismul idealist, materialismul metafizic,

reducţionalismul biofiziologic, neurologic, cibernetic şi informatic, anticapitalismul romantico-rousseau-ist şi scientismul pozitivist[1].

Aşadar, o ambiguitate terminologică, conceptuală şi atitudinală străbate întregul discurs lévi-straussian K

Un gânditor de talia lui Lévi-Strauss este, firește, conştient de polisemia propriului text şi ne sugerează o posibilă explicaţie (şi justificare) a ei invocând, pe de o parte, stadiul precar al standardizării vocabularului tehnic în antropologie[2], iar pe de alta faptul că, scriind când pentru publicul anglo-saxon, când pentru cel francez, n-a, putut gândi şi n-a putut expune în acelaşi fel[3]. Suntem, cred, obligaţi să acceptăm ca întemeiată măcar parţial această justificare. Mai

---

1 Cf. Bob Schölte, The Structural Antropology of Claude Lévi-Strauss, în : „Handbook of Social and Cultural Antropology“, Rand McNally & Co., Chicago, 1973 (în speţă p. 633 - 656) ; Yva n Simonis, Claude Lévi-Strauss ou „la passion de Vinceste“, Aubier-Montaigne, Paris, 1968 ; Edmund Leach,

2 Vezi volumul de faţă. p. 450.

3 Ibid., p. 2.

important este însă faptul că, în pofida ambiguităţii amintite, lectura atentă a Antropologiei structurale poate degaja nucleul atitudinal originar, generator şi susţinător al întregii lucrări, poate identifica matricea teoretico-metodologică ce-i conferă unitatea (relativă) în diversitate, poate surprinde strategia adoptată de savantul francez, anume aceea de a elabora o nouă constelaţie paradigmatică, în măsură să revoluţioneze antropologia şi, prin ea, corpusul ştiinţelor socio-umane în ansamblu, şi poate releva locul central pe care-l deţine marxismul în analizele lévi-straussiene.

Întreprinderea teoretică lévi-straussianà a stârnit un ecou rar întâlnit prin dimensiunile sale în universul specialiştilor în ştiinţele sociale şi al filosofilor. Am identificat până acum peste 150 de lucrări consacrate lui în limbile franceză, engleză şi germană.

În ultimii zece ani a apărut şi în literatura

română un număr apreciabil de lucrări (cărţi, studii, articole) consacrate fie structuralismului în general, fie unuia sau altuia dintre reprezentanţii lui, în speţă lui Claude Lévi-Straussi. Aceste lucrări oferă cititorului român o imagine de ansamblu adecvată asupra lui Lévi-Strauss în mişcarea de idei, în „complexul intelectual" numit structuralism.

Cvasiunanimitatea comentatorilor – admiratori şi adversari deopotrivă – recunosc noutatea demersului lévi-straussian, caracterul său deosebit de incitant pentru investigaţia şi reflecţia ştiinţifică, chiar fascinaţia exercitată de lectura textului savantului francez.

De unde vine şi ce determină această fascinaţie?

Cred că ea este generată înainte de toate de specificul problematicii abordate. O problematică ce vizează originea şi esenţa omului şi a societăţii, structurile lor arhetipale, raportul dintre natură şi

cultură, mit şi ştiinţă este pasionantă prin ea însăşi, prin deschiderea oferită spre un spaţiu ideatic în care se îngemănează epistemicul, eticul şi esteticul.

Impresionează apoi în cel mai înalt grad complexitatea personalităţii şi operei savantului francez. O personalitate culturală în care se îmbină specialistul de înaltă competenţă cu omul de un vast orizont spiritual, cu filosoful în măsură să ne ofere sinteze interpretative cuprinzătoare şi de adâncime, cu artistul ctitor al unui discurs în care raţionamentul precis şi rece este frecvent asociat cu vraja metaforei poetice.

Într-adevăr, chiar şi textul Antropologiei structurale – prin natura problematicii sale mai arid decât cel al Gândirii sălbatice, al Tropicelor triste şi, mai cu seamă, al Mitologicelor – e o ţesătură inextricabilă a limbajului metoni-

1 Avem în vedere cu deosebire lucrările semnate de C. I. G u 1 i-a n. C. Mare, A. Marino, P.

Botezatu, S. Marcus, M. Pop, A. Roth, I. Vlăduţiu, V. V. Caramelea, H. Wald, M. Trânti a o i u, L. Grünberg, P. Nichiţelea, C. Zamfir, V. Nemoianu, E. Pop.

Mic cu cel metaforic, trădând natura profundă de poet a etnologului francez l.

Dincolo de o multitudine oarecum eclectică a punctelor de vedere filosofice risipite în opera lui, două dimensiuni atitudinal-filozofice fundamentale se găsesc în necurmată confruntare în creaţia lui Lévi-Strauss. Putem vorbi de o dimensiune raţionalist-analitică a filosofiei sale, dimensiune de inspiraţie carteziano-spinoziană, care l-a condus la privilegierea modelului naturalist-analitic în ştiinţă, la un reducţionism mult discutat şi la „antiumanismul teoretic”, atât de şocant prin formularea şi implicaţiile lui. Putem vorbi, de asemenea, de o dimensiune etico-romantică a filosofiei sale, inspirată cu deosebire de Rousseau, dimensiune implicată în laitmotivul „originilor”, în

nostalgia începuturilor, a comunităţilor umane „autentice”, în repudierea paseistă a prezentului, a „societăţilor inautentice” 2; în critica moralizatoare a civilizaţiei contemporane, în speţă capitaliste; în conceperea ştiinţei ca o misiune şi un refugiu, etnografia fiind considerată drept „forma cea mai extremă a celei de-a doua posibilităţi” 3. Ca şi în alegerea câmpului epistemic în care-şi exercită vocaţia sa de savant.

Această originală îmbinare a raţionalismului cu romantismul a contribuit şi ea la înrâurirea exercitată de gânditorul francez în cultura contemporană.

Pentru un cunoscător însă e clar că Lévi-Strauss s-a impus înainte de toate prin vocaţia sa de savant, prin radicalitatea reformei pe care o propune şi încearcă să o realizeze în spaţiul ştiinţelor socio-umane, reformă ale cărei prin[4]

cipii teoretice, epistemologice şi metodologice sunt expuse în volumul de faţă.

4 Cf. Tropice triste, Editura ştiinţifică, Bucureşti, 19C8, p. 59.

Se ştie – şi Lévi-Strauss recunoaşte nu o dată expressis verbis acest lucru – că marxismul reprezintă o premisă teoretică fundamentală a reformei metodologice intenţionate de Lévi-Strauss, că descoperirea lui a reprezentat o condiţie esenţială a orientării lui Lévi-Strauss spre o antropologie ştiinţifică, după ce în anii tinereţii frecventase asiduu filosofia (inclusiv antropologia filosofică) de factură idealist-speculativă.

Descoperirea (după împrietenirea cu Jakobson) a psihanalizei, iar apoi familiarizarea cu lingvistica structurală i-au dezvăluit noi dimensiuni ale unei metode pozitive în studiul fenomenelor sociale. Astfel a ajuns să adopte analiza structurală ca metodă în măsură să revoluţioneze corpusul ştiinţelor socio-umane, după modelul lingvisticii, ştiinţă „care a izbutit să formuleze o metodă pozitivă şi totodată să cunoască natura faptelor supuse analizei sale” l.

Odată convertit la ştiinţă, Lévi-Strauss se

angajează pe drumul reconstrucţiei radicale a antropologiei, în spiritul şi după modelul naturalist de ştiinţă, pe drumul constituirii unei constelaţii categoriale paradigmatice care să permită disciplinelor socio-umane ridicarea lor la rangul de ştiinţe egale în statut şi drepturi cu ştiinţele exacte ale naturii. Şi poate că punctul de plecare al acestei constelaţii paradigmatice nu este conceptul de „structură”, ci cel de „inconştient” sau „spirit inconştient”. Acest concept este punctul de sprijin, dar şi călcâiul lui Ahile al întregii sale construcţii. Prin el urmăreşte Lévi-Strauss să explice, în ultimă instanţă, totul şi la el vrea să reducă, în ultimă instanţă, totul[56]. Un inconştient care ar putea fi identificat în cele din urmă cu structurile formale cele mai generale ale spiritului uman, cu legile şi structurile logice ale acestuia sau, în ultimă instanţă, cu configuraţia

5 Vezi volumul de faţă, p. 39.

6 Cf. G ü n t h er S c h i w y, Neue Aspekte des Structuralismus, Kösel Verlag München, 1971, p. 45 ; cf. şi Mihai Pop, Prefaţă la Gîndirea sălbatică, Editura ştiinţifică, 1970.

structurală de bază a creierului uman. Funcţia sa primordială este cea simbolică l, ale cărei expresii curente sunt, de exemplu, limba, miturile şi relaţiile parentale. În ultimă instanţă, întreaga viaţă socială este reductiv raportabilă la inconştient, „la condiţiile gândirii simbolice”[7].

Pornind de la „spiritul inconştient” ca fundament universal al umanului şi socialului, Lévi-Strauss construieşte treptat formula sa paradigmatică ce apelează la conceptele de „natură”, „cultură”, „regulă” (normă), „raţional” (super raţional), „simbolic”, „semnificativ”, „structură”, „infrastructură”, „suprastructură”, „schimb”, „comunicare”, „dar”, „alianţă”, „opoziţii binare” etc., antrenând în această construcţie noi resurse ştiinţifice, precum cibernetica, logica simbolică (binarismul boolean), teoria comunicaţiei, teoria informaţiei [8]etc… Şi astfel se constituie metoda structurală lévi-straussiană,

7 Y. Simonis, op. cit., p. 31.
8 Vezi cap. XV din volumul de faţă.

după modelul lingvistic, mai precis fonologie, metodă care conferă, după cum se ştie, antropologiei profesate de Lévi-Strauss specificarea de „structurală”.

Modelul structural fonologie e adoptat definitiv ca ipoteză de lucru în scrutarea adâncurilor socio-umane, cu deosebire în două sectoare importante ale societăţilor zise primitive, şi anume în cel al structurilor parentale şi în cel al structurilor miturilor, amândouă considerate emergente din subsolurile inconştientului. În această străpungere a zidurilor ce ne despart de lumea „ascunsului”, construcţia de modele formalizabile şi accesibile unui tratament matematic reprezintă unul din momentele-cheie, care a fost şi este amplu discutat, comentat, criticat de către cercetătorii de teren în lumina necesarei conjuncţii dintre modelele teoretice şi realitatea empirică. Tot astfel, comentarii nesfârşite a stârnit un alt moment esenţial al

metodei structuraliste, şi anume raportul dintre diacronie şi sincronie, care, din punct de vedere strict metodologic, poate fi interpretat şi în sensul succesiunii necesare a etapelor cunoaşterii ce merge de la descifrarea structurii spre geneza ei[9], dimensiune care se înscrie însă la Lévi-Strauss pe un fundal teoretico-atitudinal cu accente antiistoriste şi antidialectice.

Se înţelege că o lucrare ca Antropologia structurală trebuie să-şi pună şi să soluţioneze într-un fel sau altul problema obiectului disciplinei analizate. Să vedem, deci, care este obiectul antropologiei după Lévi-Strauss. Lucru deloc uşor, ţinând seama de numeroasele sale oscilaţii terminologice şi conceptuale evocate mai sus. Într-o versiune este acreditată ideea că antropologia nu are un subiect sau un obiect distinct de al altor discipline şi că particularitatea ei rezidă în „modalitatea originală de a pune

9 Vezi volumul de faţă, p. 110.
Ibid., p. 419.
Ibid.

problemele” –, în „originalitatea metodei”, aplicată fie anumitor „proprietăţi generale ale vieţii sociale” 3, fie exclusiv societăţilor „îndepărtate”, „primitive”. Într-o altă, versiune, antropologia vizează exclusiv fenomene suprastructurale (mitul, religia, cultura) şi în acest sens ea este concepută ca o contribuţie la teoria suprastructurală a lui Marx.

Dar cele mai numeroase şi mai semnificative texte lévi-straussiene ne dezvăluie un scop mult mai ambiţios al antropologiei. Ea este concepută ca ştiinţa fundamentală – posibilă şi în curs de realizare – despre om şi societate, ştiinţa infrastructurii inconştiente, deosebită de infrastructura societăţii aşa cum o defineşte marxismul. „Antropologia vizează o cunoaştere globală a omului, cuprinzând subiectul în toată întinderea lui istorică şi geografică, aspirând la o cunoaştere aplicabilă ansamblului dezvoltării umane” J.

Se pare că formele, structurile spiritului inconştient – „fundamental aceleaşi” pentru toţi oamenii, vechi şi moderni, pentru toate culturile, societăţile „primitive şi civilizate” – reprezintă obiectul „ultim” al antropologiei2. Prin cunoaşterea acestor structuri putem obţine, crede Lévi-Strauss, un principiu interpretativ universal valabil pentru toate instituţiile şi obiceiurile socio-umane, pentru explicarea fenomenului social fundamental, acela al comunicării intraşi intergrupale (de bunuri, servicii, mesaje etc.)

Astfel concepută, antropologia este destinată să devină ştiinţa-princeps, temelia tuturor disciplinelor socio-umane, să ia locul ocupat altă dată de sociologia generală, înţeleasă ca ştiinţă a legilor generale ale devenirii socialului în globalitatea lui.

Observăm, aşadar, că antropologia structurală este orientată decis spre includerea în câmpul ei de investigaţie a fundamentelor

existenţei umane, o raporturilor acesteia cu existenţa în general, cu „socialul” şi „culturalul” în special. În contextul intenţiilor sale programatice, Lévi-Strauss consideră deci că sunt date condiţiile ştiinţifizării radicale a antropologiei. Prin aceasta, structuralismul (inclusiv cel etnologic, intră inevitabil în conflict cu anumite filosofii îndeosebi cu existenţialismul şi fenomenologia, cărora le reproşează, pe bună dreptate, intoleranţa speculativ-subiectivistă faţă de ştiinţele socio-umane. Dar, prins în jocul polemic, Lévi-Strauss alunecă el însuşi uneori spre intolerantă scientistă, vozitivistă fată de filosofie, practicind în acelaşi timp construcţia speculativă în determinarea câmpului epistemic al antropologiei.

E adevărat că elanurile speculative sunt mereu cenzurate de spiritul lucid şi critic al savantului, foarte circumspect în aprecierea destinului ştiinţelor socio-umane în ansamblu, inclusiv al antropologiei. Dincolo de programul

ambiţios stabilit antropologiei în definiţiile amintite, Lévi-Strauss, în investigaţia ştiinţifică efectivă, gravitează în jurul construirii unor modele teoretice să zicem de „rang mediu”, vizând domenii factuale, cu deosebire suprastructurale, ale societăţilor primitive. În lucrările sale, Lévi-Strauss desfăşoară o vastă operaţie de testare a acestor modele. Intenţia de a descifra tainele „naturii umane” rămâne totuşi subiacentă tuturor acestor încercări, considerate tot atâtea deschideri spre adâncurile fiinţei umane.

Desigur că, în orice demers ştiinţific, esenţială e, în ultimă instanţă, verificarea, confirmarea sau infirmarea ipotezelor, modelelor şi instrumentelor de cercetare. Care este situaţia modelului antropologic propus de Lévi-Strauss din acest punct de vedere? După un efort de decenii de elaborare a acestui model, după o intensă muncă de confruntare a lui cu realitatea societăţii primitive, concretizată în celebra lucrare

Structurile elementare ale rudeniei (1949) şi în cele patru volume ale Mitologicelor (apărute între 1962 şi 1971), s-a validat oare, integral sau parţial, întreprinderea epistemică a lui Lévi-Strauss?

„Marea majoritate a comentatorilor anglo-americani este literalmente obsedată de verificabilitatea insolitei antropologii lévi-straussiene", scrie Bob Schölte v. Problema validării reprezintă dificultatea centrală nu numai în analiza miturilor realizată de Lévi-Strauss, dar şi a structuralismului său „în ansamblu", scrie[10]

cunoscutul antropolog David P. Maybury-Lewis. Dar, adăugăm noi, interesul pentru validitatea descrierilor, explicaţiilor, modelelor oferite de savantul francez depăşeşte cu mult cadrul cultural anglo-american. Şi acest interes este, firește, pe deplin justificat.

Controversa iscată cu privire la validitatea – factuală şi logic-raţională – a metodei structurale

10 Pob Schölte, op. cit., p. 683.

şi a rezultatelor ei este vastă şi complexă[1112]. Ea arată – în treacăt fie spus – cât de dijicilă este trecerea de la un structuralism „intenţional” declarativ, abstract – ca să reiau distincţia propusă de R. Boudon –, la unul efectiv, concret, care să aducă realmente un spor de orizont şi adâncime în cunoaşterea şi interpretarea fenomenelor, comparativ cu alte metodologii.

Se înţelege că Lévi-Strauss a fost şi este pe deplin conştient de dificultatea şi de necesitatea permanentei verificări a metodei, a enunţurilor formulate cu ajutorul ei, a confruntării permanente a metodei cu faptele, cu realitatea empirică şi, în general, cu exigenţele oricărei ştiinţe a realului. El a fost pe deplin conştient de importanţa primordială a constatării, înregistrării,

---

11 Apud Bob Schölte, op. cit., p. 683.

12 Menţionez, cu titlu informativ, o lucrare recentă, interesantă şi deosebit de relevantă pentru amploarea disputei în jurul metodei structurale, intitulată sugestiv Struktur alism : „za“ i „protiv“ (Structuralism : „pentru“ şi „contra“), Moscova, 1975. Consacrată aplicaţiilor metodei structurale în analiza fenomenului literar-artistic, lucrarea cuprinde, într-o primă parte, texte structuraliste, iar în a doua comentarii critice marxiste pe marginea lor.

descrierii cât mai exacte a faptelor la nivelul etnografic-sociografic al investigaţiei, refuzând orice definiţie apriorică a ceea ce este sau nu structurabil, refuzând să substituie „realităţii vibrante” o „structură imaginară: t 4.

Lévi-Strauss realizează necesitatea confruntării cu realitatea şi în cazul depăşirii descrierii faptului în direcţia descifrării adâncurilor sale structurale prin construcţia de modele. În pofida concesiilor făcute unui convenţionalism de sorginte neopozitivistă, credem că el are în vedere necesitatea corespondenţei modelului cu realitatea atunci când vorbeşte de „modelul adevărat”, ca unul care „corespunde dublei condiţii de a nu folosi alte fapte decât cele considerate şi de a le explica pe toate”.

Nu numai modelarea, ci toate procedeele constitutive ale investigaţiei structurale trebuie să respecte, opinează Lévi-Strauss, o cerinţă majoră:

integrarea „metodei şi a realităţii”.

Am selectat o suită de opinii care învederează importanţa acordată de Lévi-Strauss confruntării cu realitatea pentru a verifica validitatea enunţurilor descriptive, explicative sau interpretative. Nu neg că există şi alte opinii care le contrazic pe cele reţinute de mine, că, în practica sa ştiinţifică, Lévi-Strauss a deviat de la deziderateleе metodologice formulate de el însuşi, că, mai cu seamă la nivelul celor mai generale enunţuri, explicativ-interpretative, vom întâlni abateri substanţiale de la rigorile metodei ştiinţifice. Nu trebuie să uităm, în fine, că în orice investigaţie ştiinţifică sunt posibile erori de tot felul, cu atât mai mult în perimetrul unei ştiinţe în curs de constituire, cum este antropologia, şi cu deosebire atunci când cineva îşi propune o reformă radicală a acestei discipline, reformă care înseamnă o provocare adresată unui întreg univers de cercetători.

Odată lansată provocarea lévi-straussiană, riposta nu s-a lăsat aşteptată. Opiniile, observaţiile critice – unele mai blânde, altele mai severe, unele vizând o dimensiune sau alta a operei, altele vizând opera în ansamblu – au început să curgă, venind din partea antropologilor de teren, a altor specialişti empirici, a metodologilor, a filosofilor.

1 Gândirea sălbatică, Editura ştiinţifică, Bucureşti, 1970, p. 114.

Nu ştiu dacă, aşa cum afirma Edmund Leach, „numărul detractorilor depăşeşte... numărul discipolilor”[13], dar numărul celor care au enunţat îndoieli cu privire la valabilitatea metodei structurale este mare. Un grup masiv de observaţii vizează acurateţea, consistenţa informaţiei primare dobândite de Lévi-Strauss fie prin observarea personală a unor colectivităţi primitive, fie, mai cu seamă, din cercetările altora, apreciindu-se că nu este suficient de exigent cu sursele (informatori indigeni sau lucrări

13 E. Leach, op. cit., p. 9.

etnografice)[14].

„El este, se pare, întotdeauna capabil să găsească ceea ce caută. Orice informaţie, oricât ar fi de îndoielnică, este acceptabilă în măsura în care se adaptează previziunilor sale calculate logic; dar, de îndată ce datele vin în contradicţie cu teoria, Lévi-Strauss sau va nega evidenţa, sau va mobiliza toate resursele puternicei sale verve pentru a mătura erezia”[15]. I se reproşează generalizări pripite, fortuite, insuficient fondate pe fapte.

Critica îmbrăţişează strâns şi un al doilea nivel al demersului lévi-straussian, cel al construcţiei modelare a cărei funcţie este, cum ştim, dezvelirea structurilor inconştiente ale realului socio-uman. Acest nivel este organic conectat cu cel al constituirii informaţiei primare, cu care împărtăşeşte şi reuşitele, şi eşecurile: lacunele informaţiei primare orientează greşit

14 Ibid., p. 28.
15» Ibid.

construcţia modelară, iar aceasta din urmă, cu virtuţile şi defectele ei, influenţează selecţia şi gruparea faptelor.

Întrebarea pe care şi-o pun, în continuare, criticii antropologiei structurale este dacă tensiunea fapte-modelare teoretică nu este generată cumva de natura, de specificul metodei structurale ca atare şi de principiile filosofice invocate sau implicate în susţinerea ei. La acest al treilea nivel, analiza critică formulează, de asemenea, numeroase observaţii, dintre care nu puţine pertinente. Întrucât Lévi-Strauss adoptă, cum ştim, ca punct de plecare în construcţia metodei sale modelul structural fonologie, respectiv binarismul jakobsonian, mai mulţi comentatori semnalează că acesta este doar unul din modelele lingvisticii moderne, relevă virtuţile şi limitele lui în comparaţie cu celelalte modele şi, în fine, contestă extensiunea pe care i-o acordă Lévi-Strauss în investigarea unor niveluri ale

realităţii socio-umane de altă complexitate decât cel al limbajului. Nu legitimitatea utilizării binarismului jakobsonian în descifrarea ştiinţifică a unor straturi ale fiinţei umane este pusă, de regulă, în discuţie, ci extinderea validităţii modelului dincolo de gianiţele pertinenţei lui, extindere care nu are şi nu poate avea decât o valoare speculativ-metaforică[16].

Totodată, Lévi-Strauss e mereu tentat să valorizeze excesiv, ba chiar absolutizant, sincronia în dauna diacronici, deductivismul analitic şi formalismul logico-matematic în dauna unor metodologii apte să capteze structurile complexe ale realităţii, trecerile, diferenţa, devenirea.

Desigur, cele mai multe observaţii critice privind validitatea informaţiei primare, a modelelor teoretice, formal-matematice, a metodei structurale ca atare ţin exclusiv de competenţa unor specialişti în lingvistică, matematică,

16 Cf. Intervenţiei lui André Martinet în : Structuralisme et marxisme, Paris, U.G.E., 1970,
p. 89 - 03.

etnografie, istorie etc. Numai confruntarea, în continuare, a opiniilor specialiştilor şi mai cu seamă aprofundarea investigaţiilor teoretico-empirice a fenomenelor abordate de Lévi-Strauss va permite, cu timpul, elucidarea deplină a acestor probleme.

Pe linia criticii unii merg, însă, până la aprecierea metodei straussiene în general ca „subiectivistă", „arbitrară", „incomprehensibilă", „inverificabilă", antropologia structurală fiind considerată „în cel mai bun caz o experienţă estetică", „un sistem inverificabil" de dogme l. Dusă până la această extremă, critica devine negativistă şi ascunde, în fond, teama de inovaţie, de schimbarea perspectivei în ştiinţele socioumane pe care Lévi-Strauss o adoptă (nu o inventează), o ia în serios şi încearcă să o aplice cu consecvenţă2. Căci în subtextul unei atari respingeri de plano o perspectivei structuraliste se află postulatul empirist al abordării

atomardescriptiviste care încorsetează încă multe investigaţii ale realităţii socio-umane şi care constituie un obstacol serios în calea depăşirii statutului lor actual. Cantonarea în această viziune conservatoare, desuetă, generează atitudinea extremist-negatoare, devalorizantă a efortului lévi-straussian de a instala solid metodologia sistemic-structurală în antropologie şi, în general, în investigaţia realităţilor socio-umane. Demers pe deplin consonant în spiritul lui cu exigenţele epistemologico-metodologice ale marxismului.

Atribuindu-i o atitudine dogmatică, metafizic-speculativă, criticii detractori neglijează analize şi metaanalize esenţiale din discursul lévi-straussian. Cu deosebire o idee străbate toate preocupările sale: aceea că antropologia structurală este în „mers”, în curs de constituire, dar că ea e departe de a fi atins statutul ştiinţific râvnit. În 1964, în plină glorie structuralistă, Lévi-Strauss nu se

sfieşte să aprecieze – şi cred că nu de dragul paradoxului – că ştiinţele sociale nu sunt la o veritabilă paritate cu ştiinţele naturii. Acestea din urmă „sunt ştiinţe, şi celelalte nu. Dacă le desemnăm totuşi cu acelaşi termen, o facem în virtutea unei ficţiuni semantice şi a unei speranţe filo-

1 Cf. Bob Schölte, op. cit., p. 688.

8 Cf. Jean Pouillon, *L'oeuvre de C. Lévi-Strauss*, în: „Les Temps modernes", iulie 1956.

Zofice care nu este confirmată încă" l. Desigur, în raport cu filosofiile subiectivist-speculative ale culturii, istoriei, societăţii, disciplinele socio-umane ne oferă un oarecare cuantum de cunoştinţe consistente. Dar, prin rigoarea, exactitatea, obiectivitatea enunţurilor lor, ştiinţele naturii sunt mult înaintea celor socio-umane pe drumul savoir-ului. O dificultate majoră în calea progresului ştiinţelor umaniste rezidă, după Lévi-Strauss, în faptul că ele investighează

simboluri ale simbolurilor, umbre ale lucrurilor, şi nu lucrurile ca atare. „În momentul în care acestea (disciplinele umaniste. – n. ns.) tind să se apropie tot mai mult de idealul cunoaşterii ştiinţifice, putem înţelege mai bine faptul că ele doar prefigurează, pe pereţii cavernei, operaţii care vor fi validate ulterior de alte ştiinţe (subl. ns.), atunci când vor surprinde, în fine, obiectele veritabile ale căror umbre le scrutăm noi” 2

Antropologia structurală e gândită ca o primă etapă a drumului lung ce duce de la „umbre” (simboluri) la „lucruri” (substratul generator al simbolurilor). Şi ea nit poate face niciun pas serios pe această cale fără a elabora ipoteze care „chiar dacă nu sunt acceptabile... suscită, tocmai prin insuficienţa lor, critica şi cercetarea care vor reuşi în cele din urmă să le depăşească” 3. Desigur, în orice ştiinţă multe ipoteze sucombă în procesul verificării. Am putea spune că drumul pe care şi-l croieşte ştiinţa în hăţişul necunoscutului este şi

cimitirul ipotezelor decedate.

A străbate drumul de la „simboluri” la „lucruri” înseamnă a ajunge la „inconştientul” generator şi explicator al vizibilului.

Ipoteza-princeps a antropologiei, nucleul configuraţiei paradigmatice cu ajutorul căreia

1 Apud Réné Berger, *Arta şi comunicare*, Editura Meridiane, Bucureşti, 1976, p. 68 – 69.

2 *philosophes*! *ne touchez pas aux mythes*, în: „Le Figaro littéraire”, 24. IX.1971.

— Vezi volumul de faţă, p. 299.

Lévi-Straus speră să „schimbe la faţă disciplinele sociale”, „spiritul inconştient”, este o componentă încărcată cu multiple şi contradictorii semnificaţii ştiinţifice şi filosofice, o deschidere largă şi fertilă spre adâncimile existenţei socio-umane şi, în acelaşi timp, o plonjare într-un univers speculativ-metafizic. Este locul în care se concentrează şi din care iradiază toate „devierile”

epistemologice, filosofice, ideo logice (reducţionismul speculativ, antiistorismul, idealismul), prin care Lévi-Strauss se îndepărtează de spiritul şi metoda ştiinţei.

Descoperirea inconştientului social de către Marx a reprezentat un punct de cotitură în destinul ştiinţelor socio-umane. Şi Lévi-Strauss apreciază la justa ei valoare această descoperire. Aşa cum am văzut însă, el se detaşează până la urmă de înţelesul social al inconştientului (ca şi de cel freudian, de altfel), dar nu ne oferă o explicaţie clară a ceea ce este inconştientul în concepţia sa. Am putea spune că acest punct de sprijin al întregului său sistem este foarte echivoc determinat. Este inconştientul identificabil cu o structură apriorică a spiritului uman, asemănătoare cu cea propusă de Kant? Este el identic cu structura cea mai generală, cu structura logică, cu structura „binară" a gândirii umane? Este el reductibil, în ultimă instanţă, la

structurile cele mai generale – „cibernetice” – ale creierului? Prin interpretarea idealistă sau biologizantă a inconştientului ne îndepărtăm de postulatul marxist al inconştientului social care s-a dovedit de o eficienţă epistemică apreciabilă şi care vizează realităţi detectabile, determinabile ale infrastructurii societăţii. Se pare că interpretarea idealistă a „inconştientului” deţine ponderea calitativă cea mai însemnată în lucrările lui Lévi-Strauss. De aceea, credem că Y van Simonis are dreptate atunci când afirmă că „Lévi-Strauss nu reduce viaţa socială la limbaj, ci la condiţiile gândirii simbolice” 1, că fundamentul întregii vieţi sociale îl reprezintă „însăşi gândirea simbolică, adică structura inconştientă a spiritului”[17]

Vatră structurantă, stilizantă, legiferantă a culturii, a vieţii sociale în ansamblu, spiritul inconştient rămâne în opera lui Lévi-Strauss prea puţin determinat, echivoc, speculativ determinat.

17 Ibid.

Reducţionismul pe care-l putem reproşa lui Lévi-Strauss este de natură speculativă şi nu ştiinţifică, un reducţionism care construieşte punţi imaginare spre o „mărime imaginară”.

Se impun însă anumite corecţii celor spuse cu privire la reducţionismul lévi-straussian. În primul rând, la nivelul declaraţiilor metodologice programatice, Lévi-Strauss însuşi formulează rezerve clare cel puţin faţă de reducţionismul naturalist (de care este, de asemenea, învinuit adeseori). „Dacă este justificat şi, într-un anumit sens, inevitabil de a se recurge la interpretarea naturalistă pentru a încerca să înţelegem emergenţa gândirii simbolice, după ce aceasta a fost dată, explicaţia trebuie să-şi schimbe natura tot atât de radical pe cât diferă fenomenul nou apărut de acelea care l-au precedat şi pregătit”[18].

În al doilea rând, cercetările efective, teoretice şi empirice, în problema rudeniei sau a mitului au o independenţă apreciabilă faţă de atari

18 Vezi volumul de faţă, p. 67 - 68.

supoziţii generale reducţioniste şi deci sunt substanţial ferite de posibile distorsiuni generate de ele.

Desigur, în analiza structurală a rudeniei sau a miturilor intervin cu necesitate modele binare, formalizate, matematizate, modele care dau inevitabil o schemă reductivă a realităţilor corespunzătoare. Formalizarea şi matematizarea în disciplinele umaniste permit reflectarea riguroasă a unor „laturi esenţiale ale obiectului”, dar şi neglijarea unor „laturi esenţiale ale sale” l.

E adevărat că, propunând artificioasa distincţie dintre model şi structură[19], el lărgeşte excesiv autonomia subiectului epistemic, în manieră convenţional-pozitivistă. Supraestimând activismul subiectului constructor de modele – destinate să descifreze structurile adânci ale realului –, Lévi-Strauss subestimează, în acelaşi timp, activismul praxial al omului creator, producător de istorie, şi, odată cu el, istoria ca

19 Vezi volumul de faţă, p. 336.

mod esenţial de a fi al omului. Punctul de plecare al acestei subestimări este tot inconştientul conceput ca sistem de invarianţi care ţin în menghina lor istoria, invarianţi din al căror joc combinatoriu – imprevizibil, însă nu arbitrar – ar rezulta schimbarea, dar nu şi o evoluţie creatoare, progresivă a societăţii în ansamblu. Am spune că sincronismul metodologic – justificat în anumite limite – tinde mereu să treacă într-un sincronism (unii zic eleatism) filosofic, ontologic şi axiologic, cu o inevitabilă încărcătură ideologică, paseist-conservatoare. Dar şi în privinţa istoricităţii existenţei şi a istoriei ca ştiinţă enunţurile lui Lévi-Strauss sunt contradictorii. Căci aprecierilor de mai sus despre istorie – ca realitate şi abordare cognitivă (diacronică) – li se adaugă aprecieri de principiu pozitive în virtutea cărora, spre exemplu, istoria şi etnologia „nu pot realiza nimic una fără alta”[20]. Dar nu aceste aprecieri conferă tonalitatea, creează atmosfera generală a operei

20 9 Ibid., p. 38.

lui Lévi-Strauss. Există însă în structura de bază a personalităţii sale, a sensibilităţii sale, în formaţia sa moral-ideologică componente care îl orientează mereu spre „ieşire din istorie”, spre ancorare în eternul inconştientului, în fond spre devalorizarea istoriei ca realitate şi ştiinţă. Şi, deci, implicit, spre devalorizarea creaţiei istorice contemporane.

Aşadar, omul care structurează, destructurează şi restructurează istoria este esenţialmente subestimat, neglijat, periferizat de structuralismul straussian. Aici apare opoziţia esenţială dintre înţelegerea marxistă a omului şi a raporturilor sale cu istoria şi interpretarea straussiană a aceloraşi realităţi.

Şi totuşi judecăţile critice formulate în această prefaţă – unele deosebit de severe – nu pot şi nici nu au menirea să anuleze sau să micşoreze contribuţia lui Lévi-Strauss la progresul antropologiei şi al ştiinţelor socio-umane în general.

Trebuie reliefat cu putere aportul adus de el la îmbogăţirea şi consolidarea edificiului metodologic al ştiinţelor socio-umane, contribuţia sa la modernizarea abordării structurale prin intermediul „matematicilor moderne, care au conferit punctului de vedere calitativ o importanţă crescândă... în diverse domenii: logica matematică, teoria mulţimilor, teoria grupurilor şi topologia, s-a observat că problemele care nu comportau o soluţie metrică puteau fi totuşi supuse unei tratări riguroase" l.

Până şi severul critic Edmund Leach cedează în faţa unor evidenţe, apreciind că anumite construcţii modelare reprezintă nu simple jocuri logice gratuite, cum s-ar părea la prima vedere, ci efortul lui Lévi-Strauss „de a stabili rudimentele unei algebre semantice" 2.[21]

Putem învedera şi o altă faţetă a orientării modernizatoare a lui Lévi-Strauss în perimetrul metodologiei, şi anume pe linia

21 Qp. cit., p. 54.

interdisciplinarităţii. Numai în colaborare organică antropologia, lingvistica, matematica, teoria comunicaţiei şi cea a informaţiei sunt în măsură să pătrundă prin demersul ştiinţific în tainele socialului şi umanului.

Apoi trebuie relevat aportul lui Lévi-Strauss în plan ontologic, în studiul unor realităţi majore ale societăţilor arhaice.

Astfel Lévi-Strauss a obţinut rezultate remarcabile în investigarea unor domenii suprastructurale importante, cum ar fi mitul, religia, totemismul, şi a organizării societăţilor arhaice, rezultate care îmbogăţesc apreciabil orizontul nostru cognitiv şi sunt în reală convergenţă cu teoria marxistă a societăţii[22]. Metoda structurală, eliberată de excrescenţele metafizic-idealiste, trebuie deci înglobată, ca o achiziţie de valoare, în metodologia contemporană a ştiinţelor socio-umane. Meritul lui Lévi-Strauss în elaborarea şi, mai cu seamă, în aplicarea

22 Cf. C. I. G u 1 i a n, op. cit., p. 69.

acestei metode în antropologie este indiscutabil.

În sfârşit, valoarea operei lui Lévi-Strauss şi, în primul rând, a Antropologiei structurale rezidă în etosul ei ştiinţific, în pledoaria neobosită pentru asimilarea continuă, asiduă a raţionalităţii ştiinţifice, a spiritului şi metodei ştiinţifice în substanţa ştiinţelor socio-umane. Cu limitele evidenţiate până acum, poziţia epistemologică a lui Cl. Lévi-Strauss este a unui raţionalist ardent şi care se opune oricăror tendinţe obscurantiste de a zăgăzui sau chiar de a dizolva cunoaşterea socio-umană în „trăire”. Acest mare admirator al artelor, al muzicii înainte de toate, acest poet al antropologiei nu s-a lăsat ademenit de chemările acelora care ar vrea să transforme ştiinţele socio-umane într-un discurs liric-raţional. Nu fără anumite limite, menţionate mai sus.

Dar nu ele reprezintă osatura atitudinii sale globale faţă de ştiinţă.

În fine, un autentic mesaj umanist conferă

operei lévi-straussiene o deosebită actualitate. Antropologul francez este constant animat de o intenţie justiţiară, aceea de a restitui umanităţii valorile culturilor arhaice, de a pune într-o lumină justă aportul acestora la tezaurul spiritual al umanităţii, de a reabilita comunităţile zise primitive, de a stabili rolul lor istoric real în devenirea omenirii.

Aş spune că umanismul „antropologic" lévi-straussian este înscris în însăşi substanţa demersului său ştiinţific. Căci acest demers pune în evidenţă faptul că omul „primitiv" – culegătorul, păstorul şi agricultorul – a realizat descoperiri tehnice revoluţionare, descoperiri din care se hrăneşte şi astăzi civilizaţia (descoperirea focului, domesticirea animalelor, agricultura etc.). Apoi savantul francez reliefează identitatea de esenţă dintre „primitiv" şi „civilizat" în privinţa echipamentului spiritual infrastructural care stă la temelia atât a logicii concretului, calitativului,

sensibilului, cât şi a logicii construcţiei abstract-ştiinţifice moderne.

Într-un plan mai general, alături de alte câteva spirite alese ale secolului nostru Lévi-Strauss a militat pentru a dezrădăcina zidul de prejudecăţi cu care cultura aristocratico-burgheză a înconjurat dispreţuitor culturile preindustriale, zise primitive, gestul lui având în acest context o profundă semnificaţie democratică.

E de remarcat în acest context convergenţa demersului lévi-straussian cu cel al lui Lucian Blaga şi Mircea Eliade. Precum filosofii români, Lévi-Strauss mobilizează un vast set de argumente pentru a demonstra excepţională valoare a culturilor arhaice, opunându-se deschis şi decis orgoliilor agresive ale culturilor „majore", industrial-urbane.

Dubla deschidere pe care o preconizează Lévi-Strauss – cea morală, antiindividualistă, şi cea epistemică, antisubiectivistă – este

deschiderea spre „altul”, spre semenul nostru de oriunde şi de oricând, spre alte culturi. Iar această deschidere este condiţia sine qua non a deschiderii spre noi înşine: cunoaşterea şi înţelegerea „celuilalt” în diversele ipostaze ale existenţei sale este condiţia cunoaşterii şi înţelegerii noastre autentice.

Mesajul umanist al lui Lévi-Strauss este, din păcate, încărcat cu unele semnificaţii noncoincidente. Căci uneori el asociază necesară deschidere spre universalul uman cu devalorizarea concretului, specificului, a diferenţei culturale şi de altă natură între societăţi. Ridicându-se împotriva subiecto-centrismului şi cerând, cu temei, deschiderea noastră spre vastul imperiu al universalului, Lévi-Strauss sugerează un demers care îl deposedează pe om de toate determinaţiile lui specifice, dizolvându-l până la urmă în eterul unui universal pre- şi anuman. În felul acesta umanismul lui Lévi-Strauss e grevat

de o doză de antiumanism. Aceasta în ciuda faptului că spectacolul fascinant al culturii umane în imensa ei varietate – de la toporul şlefuit până la ştiinţă şi maşinism – i-a sugerat ideea că e posibilă elaborarea unui umanism global şi concret. Dar această intenţie programatică nu s-a încorporat într-un umanism concret elaborat.

De altfel spectacolul lumii, aşa cum îl surprinde Lévi-Strauss în şi prin vasta sa operă, îl duce în final la o concluzie pesimistă. Ultimele rânduri din L'Homme nu enunţă ideea că lumea a început prin a exista fără om şi va sfârşi fără el. De aceea, apreciază Lévi-Strauss, disciplina care studiază acest proces de dezintegrare în manifestările sale cele mai înalte „ar fi mai nimerit, poate, să fie numită «entropologie» şi nu antropologie".

Se prea poate ca această concluzie drastică se fie menită să biciuiască trufia, orgoliul nemăsurat al civilizaţiei contemporane,

tehnocratico-capitaliste. Dar, dincolo de posibilă intenţie a savantului francez, tabloul sumbru al destinului omenirii prezentat de Lévi-Strauss sugerează o ideologie descurajantă pentru acţiunea transformatoare, creatoare de istorie, care urmăreşte instalarea unui umanism nou şi efectiv. Trebuie să recunoaştem însă că, declarativ cel puţin, Lévi-Strauss nu abdică de la acţiune, nu cere retragerea în repaus absolut, nu îngăduie refugierea în forfota minoră a „eului detestabil”. El invită la angajare lucidă, demnă, curajoasă în serviciul vieţii, dar fără iluziile mitico-magice, preluate şi absolutizate de filosofii subiectiviste de tip existenţialist.

Poate că tocmai acest aliaj între răceala lucidă a intelectului şi vibraţia lirică, adâncă, calmă, senină şi faţa tragicului ineluctabil al existenţei umane conferă o mare putere de atracţie operei lui Lévi-Strauss.

În ciuda judecăţilor critice şi a rezervelor

faţă de opera lui Claude Lévi-Strauss, există solide temeiuri pentru a-l considera un fecund deschizător de drumuri în domeniul ştiinţelor socio-umane.

Expresie tipică a antropologiei structurale pe plan mondial, personalitatea numărul unu a structuralismului francez, Lévi-Strauss rămâne un mare etnolog şi antropolog al vremurilor noastre. El este îndreptăţit la acest titlu în virtutea polidimensionalităţii operei sale, cât şi, mai cu seamă, datorită naturii întreprinderii sale ştiinţifice. El aparţine iniţiatorilor temerari care propun noi drumuri şi noi perspective în descoperirea adâncurilor ascunse percepţiei, adâncuri-matrice ale civilizaţiilor şi culturilor, cărora le condiţionează şi le explică marea diversitate şi complexitate. Ancorarea mai fermă a metodei structurale în concretul social-istoric, conjuncţia ei necesară cu dialectica vor conferi cu timpul – avem dreptul să sperăm – un fundament

ştiinţific mai solid, mai eficient cercetărilor socio-antropologice în cele mai variate domenii.

ION ALUAŞ

Cuvânt înainte

Într-un studiu recent, d-l Jean Pouillon are o frază pe care, sper, nu va avea nimic împotrivă s-o citez în fruntea lucrării de faţă, căci ea corespunde admirabil cu tot ce am dorit să realizez pe plan ştiinţific, îndoindu-mă adeseori de a fi izbutit: „Lévi-Strauss nu este, desigur, nici primul şi nici singurul care a subliniat caracterul structural al fenomenelor sociale, dar originalitatea lui este de a-l fi luat în serios şi de a fi tras de aici imperturbabil toate consecinţele” 1.

Dacă această carte ar putea determina şi pe alţi cititori să împărtăşească această părere, voi fi pe deplin satisfăcut.

În acest volum se află reunite şaptesprezece din cele circa o sută de texte scrise în decurs de aproape treizeci de ani. Unele s-au pierdut; altele pot fi fără nicio pagubă date uitării. Printre acelea care mi s-au părut mai puţin nevrednice de a subzista am făcut o selecţie, înlăturând lucrările al

căror caracter este pur etnografic şi descriptiv şi pe acelea, de importanţă teoretică, a căror substanţă se află însă încorporată în cartea mea *Tropice triste*. Două texte sunt publicate aici pentru întâia oară (cap. V ŞI XVI) şi adăugate altor cincisprezece, care mi se par potrivite pentru a lămuri metoda structurală în antropologie.

La alcătuirea culegerii de faţă m-am lovit de o dificultate asupra căreia socotesc necesar să

Jean Pouillon, *L'oeuvre de Claude Lévi-Strauss*, „Les Temps modernes", anul 12, nr. 126, iulie 1956, p. 158.

Atrag cititorului atenţia. Câteva dintre articolele mele au fost scrise direct în engleză, astfel încât trebuiau traduse. În cursul acestei operaţii însă am fost surprins de deosebirea de ton şi de compoziţie dintre textele concepute într-o limbă sau în cealaltă. De aici rezultă o eterogenitate care compromite, mă tem, echilibrul şi unitatea lucrării.

În parte, această deosebire se explică, fără îndoială, prin cauze sociologice: nu gândeşti şi nu expui în acelaşi fel atunci când te adresezi unui public francez sau anglo-saxon. Există însă şi motive personale. Oricât de familiară mi-ar fi limba engleză, în care am predat câţiva ani, o folosesc în mod incorect şi într-un registru limitat. Gândesc în engleză ceea ce scriu în această limbă, dar, fără să-mi dau întotdeauna seama, exprim cu mijloacele lingvistice de care dispun ceea ce pot, nu şi ceea ce vreau. De aici derivă impresia de straniu pe care o resimt în faţa propriilor mele texte când încerc să le transcriu în franceză. Întrucât este foarte probabil ca această insatisfacţie să fie împărtăşită de cititor, am considerat necesar să-i arăt cauza.

Am căutat să remediez această dificultate, adoptând o traducere foarte liberă, rezumând unele pasaje şi dezvoltând altele. Articolele scrise în franceză au fost şi ele uşor remaniate, în sfârşit,

am adăugat ici şi colo note pentru a răspunde unor critici, a corecta erori sau a ţine seama de fapte noi.

Paris, 1 noiembrie 1957

CAPITOLUL I

INTRODUCERE:
ISTORIE ŞI ETNOLOGIE 1

S-a scurs mai mult de o jumătate de secol de când Hauser şi Simiand au expus şi au opus chestiunile de principiu şi de metodă care, după opinia lor, deosebeau între ele istoria şi etnologia. Amintim că aceste deosebiri ţineau în esenţă de caracterul comparativ al metodei sociologice şi de cel monografic şi funcţional al metodei istorice[2324]. Cei doi autori erau de acord asupra acestei opoziţii şi se separau numai în privinţa valorii respective a fiecărei metode.

Ce s-a mai petrecut de atunci? Trebuie să constatăm că istoria s-a ţinut de programul modest şi lucid care i-a fost propus şi că ea a prosperat urmându-şi direcţiile sale specifice. Din

23 Publicat sub acest titlu in „Revue de métaphysique et de morale", anul 54, nr. 3 - 4, 1949, p. 363 - 391.

24 H. Hauser, L'enseignement des sciences sociales, Paris, 1903 ; E. Simiand, Méthode historique ct science sociale, „Revue de synthèse", 1903.

punctul de vedere al istoriei, problemele de principiu şi de metodă par definitiv rezolvate. Cu sociologia lucrurile stau altfel. Nu s-ar putea spune că ea nu s-a dezvoltat; ramurile ei de care ne vom ocupa aici în mod special, etnografia şi etnologia, au cunoscut în cursul ultimilor treizeci de ani o prodigioasă eflorescenţă de studii teoretice şi descriptive, însă cu preţul unor conflicte, sfâşieri şi confuzii în care se poate recunoaşte, transpusă în miezul însuşi al etnologiei, dezbaterea tradiţională – şi cât de simplă este sub această formă! – care părea să opună etnologia în ansamblul ei unei alte discipline, istoria, considerată de asemenea în ansamblul ei. Printr-un paradox suplimentar se va vedea că la etnologi teza istoricilor este reluată textual tocmai de cei ce se proclamă adversari ai metodei istorice. Această situaţie ar fi de neînţeles dacă nu am prezenta pe scurt originea ei şi dacă, pentru mai multă claritate, nu am da câteva

definiţii preliminare.

Vom lăsa deoparte în acest articol termenul de sociologie, care, de la începutul acestui secol, nu a reuşit încă să merite sensul general de *corpus* al ansamblului ştiinţelor sociale, pe care l-au visat pentru el Durkheim şi Simiand. Luată în accepţia sa – curentă încă în câteva ţări din Europa, inclusiv Franţa – de reflecţie asupra principiilor vieţii sociale şi asupra ideilor pe care oamenii le-au întreţinut şi continuă să le întreţină în legătură cu aceasta, sociologia se reduce la filosofie socială şi, ca atare, nu intră în cadrul studiului nostru. Iar dacă, aşa cum e cazul în ţările anglo-saxone, este privită ca un ansamblu de cercetări pozitive privind organizarea şi funcţionarea societăţilor de tipul cel mai complex, sociologia devine o specialitate a etnografiei, fără a putea însă pretinde, tocmai din cauza complexităţii obiectului său, să obţină rezultate tot atât de precise şi de bogate ca aceasta, care,

considerată din punctul de vedere al metodei, oferă astfel o mai mare valoare topică.

Rămâne să definim etnografia însăşi şi etnologia. Le vom distinge într-un mod foarte sumar şi provizoriu, dar suficient pentru începutul anchetei. Vom spune că etnografia constă în observarea şi analiza grupurilor umane, considerate în particularitatea lor (alese adeseori – din motive teoretice şi practice, dar care nu ţin deloc de natura cercetării – printre acelea care diferă cel mai mult de grupul nostru), urmărind restituirea, cât mai fidelă cu putinţă, a vieţii fiecăruia dintre ele; pe când etnologia foloseşte în mod comparativ (şi în scopuri care vor trebui determinate ulterior) documentele prezentate de etnograf. Definită astfel, etnografia capătă acelaşi sens în toate ţările, iar etnologia corespunde aproximativ cu ceea ce în ţările anglo-saxone (unde termenul de etnologie cade în desuetudine) se înţelege prin antropologie socială şi culturală

(antropologia socială consacrându-se mai curând studiului instituţiilor considerate ca sisteme de reprezentări, iar antropologia culturală studiului tehnicilor şi eventual al instituţiilor considerate ca tehnici în slujba vieţii sociale). În sfârşit, este de la sine înţeles că, dacă rezultatele studiului obiectiv al societăţilor complexe şi al societăţilor zise primitive vor ajunge cândva să fie integrate pentru a furniza concluzii universal valabile din punct de vedere diacronic sau sincronic, sociologia, ajunsă la forma ei pozitivă, va pierde automat primul sens pe care l-am arătat, pentru a-l merita pe acela, la care a râvnit întotdeauna, de încoronare a cercetărilor sociale. Până acolo însă nu am ajuns deocamdată.

Acestea fiind spuse, problema raporturilor dintre ştiinţele etnologice şi istorie, care este totodată şi drama lor interioară manifestă, poate fi formulată în modul următor: ori ştiinţele noastre sunt legate de dimensiunea diacronică a fenomene

or, adică de ordinea lor în timp, şi atunci sunt incapabile să redea istoria lor, ori încearcă să lucreze în maniera istoricului, şi atunci dimensiunea timpului le scapă.

A pretinde să reconstituim un trecut a cărui istorie ne este cu neputinţă s-o cunoaştem sau a voi să redăm istoria unui prezent fără trecut, ceea ce constituie drama etnologiei în primul caz şi a etnografiei în celălalt, aceasta este în orice caz dilema spre care dezvoltarea lor în cursul ultimilor cincizeci de ani părea adeseori să le împingă atât pe una, cât şi pe cealaltă.

I

Această contradicţie nu se afirmă în termenii opoziţiei clasice dintre evoluţionism şi difuzionism, căci din acest punct de vedere cele două şcoli se întâlnesc… În etnologie, interpretarea evoluţionistă este repercusiunea directă a evoluţionismului biologic1. Civilizaţia occidentală apare ca o expresie mai avansată a evoluţiei

societăţilor umane, iar grupurile primitive ca „supravieţuiri” ale unor etape anterioare, a căror clasificare logică va furniza concomitent ordinea apariţiei lor în timp. Sarcina nu este însă atât de simplă: eschimoşii, mari tehnicieni, sunt slabi sociologi; în Australia este invers. Exemplele sunt numeroase. O alegere nelimitată de criterii ar permite construirea unui număr nelimitat de serii, toate diferite între ele. Neoevoluţionismul lui Leslie White2 nu pare nici el mai capabil de a depăşi această dificultate; căci, dacă criteriul pe care îl propune – cantitatea medie de energie disponibilă, în fiecare societate, pe locuitor – corespunde unui ideal acceptat în anumite pe-

1 Acest lucru s-a adeverit la sfârşitul secolului al XIX-lea. Nu trebuie însă uitat că, istoriceşte, evoluţionismul sociologic este anterior celui biologic.

2 L. A. White, Energy and Evolution of Culture.

„American Anthropologist”, serie nouă, voi. 45,1943; *History, Evoluţionism and Functionalism* South western Journal of Anthropology”, vol. 1,1945; Evolutionary Stages, Progress and the Evaluation of Culture, id., vol. 3,1947.

Rioade şi în cadrul anumitor aspecte ale civilizaţiei occidentale, e greu de întrevăzut cum s-ar putea proceda la această determinare pentru imensa majoritate a societăţilor umane, în care categoria propusă pare, pe deasupra, lipsită de semnificaţie.

Vom căuta deci să decupăm culturile în elemente izolabile pe cale de abstracţie şi să stabilim, de astă dată nu între culturile înseşi, ci între elementele de acelaşi tip din sânul diferitelor culturi, acele relaţii de filiaţie şi de diferenţiere progresivă pe care paleontologul le descoperă în evoluţia speciilor vii. Pentru etnolog, spune Tylor, „arcul şi săgeata formează o specie, obiceiul de a deforma craniul copiilor este o specie, obişnuinţa

de a grupa numerele în zeci este o specie. Distribuţia geografică a acestor obiecte şi transmiterea lor din regiune în regiune trebuie să fie studiate în acelaşi mod în care naturaliştii studiază distribuţia geografică a speciilor animale sau vegetale”[25]. Nimic însă nu este mai periculos decât această analogie. Deoarece, chiar dacă dezvoltarea geneticii trebuie să permită depăşirea definitivă a noţiunii de specie, ceea ce a făcut-o şi o face încă valabilă pentru naturalist este că un cal dă efectiv naştere unui cal şi că, de-a lungul unui număr suficient de generaţii, *Equus caballus* este descendentul real al lui *Hipparion*. Validitatea istorică a reconstrucţiilor naturalistului este garantată în ultima analiză de legătura biologică a reproducerii. Dimpotrivă, o secure nu dă niciodată naştere unei alte securi; între două unelte identice sau între două unelte diferite, dar de formă oricât de apropiată, există şi va exista întotdeauna o discontinuitate radicală, care provine din faptul că

25 E. B. Tylor, Primitive Culture, vol. I, Londra, 1871, p. 7.

una n-a luat naştere din cealaltă, ci fiecare dintre ele provine dintr-un sistem de reprezentari. Astfel, furculiţa europeană şi furculiţa polineziană, rezervată ospeţelor rituale, nu formează o specie, aşa cum nu formează o specie paiul cu care consumatorul soarbe o limonadă pe terasa unei cafenele, *bombilla* cu care se bea mereul şi tuburile de băut folosite din motive magice de unele triburi americane. La fel stau lucrurile în domeniul instituţiilor. Nu se pot grupa în aceeaşi categorie obiceiul de a ucide pe bătrâni din raţiuni economice şi acela de a anticipa plecarea lor pe lumea cealaltă spre a nu-i priva un timp prea îndelungat de bucuriile acesteia.

Aşadar, când Tylor scrie: „Atunci când o lege poate fi dedusă dintr-un ansamblu de fapte, rolul istoriei detaliate este considerabil depăşit. Dacă vedem un magnet atrăgând o bucată de fier şi dacă am izbutit să desprindem din experienţă legea generală că magnetul atrage fierul, nu este

nevoie să ne ostenim a aprofunda istoria magnetului respective: *If* el ne închide prin aceasta, de fapt, într-un cerc. Căci, spre deosebire de fizician, etnologul este încă nesigur în privinţa determinării obiectelor care corespund pentru el magnetului şi fierului şi a posibilităţii de a identifica obiecte care aparent se prezintă ca doi magneţi sau ca două bucăţi de fier. Numai o „istorie detaliată" i-ar permite să scape de îndoielile sale în fiecare caz. De multă vreme, critica noţiunii de totemism a oferit un excelent exemplu al acestei dificultăţi: dacă limităm aplicarea ei la cazurile incontestabile în care instituţia apare cu toate caracterele sale, aceste cazuri sunt prea speciale pentru a permite formularea unei legi de evoluţie religioasă, iar dacă extrapolăm pornind numai de la anumite elemente este imposibil de a şti, fără o „istorie detaliată" a ideilor religioase ale fiecărui grup, dacă prezenţa unor nume de anima[26] e sau

26 E. Durkheim şi M. Mauss, De quelques formes primitives de

vegetale ori a anumitor practici sau credinţe referitoare la specii animale sau vegetale poate fi explicată ca vestigii ale unui sistem totemic anterior sau prin cauze cu totul diferite, ca, de exemplu, prin tendinţa logică-estetică a spiritului uman de a concepe sub formă de grupuri ansamblurile – fizic, biologic şi social – care compun universul lui şi* a cărei generalitate a fost demonstrată într-un studiu clasic al lui Durkheim şi Mauss.

În această privinţă, interpretarea evoluţionistă şi cea difuzionistă au multe puncte comune. De altfel, Tylor le formulase şi le aplicase laolaltă şi tot împreună ele se îndepărtează amândouă de metodele istoricului. Acesta studiază întotdeauna indivizi, fie că aceştia sunt persoane sau evenimente ori grupuri de fenomene individualizate prin poziţia lor în spaţiu şi în timp. Or, difuzionistul poate să spargă speciile comparatistului pentru a încerca să reconstituie

classification, „L'Année sociologique", vol. 6, 1901 - 1902.

indivizii din fragmente preluate de la categorii diferite; el nu reuşeşte însă niciodată să construiască decât un pseudoindivid, deoarece coordonatele spaţiale şi temporale rezultă din modul în care elementele au fost alese şi compuse între ele, în loc ca ele să confere obiectului o unitate reală. „Ciclurile” sau „complexele” culturale ale difuzionistului sunt, ca şi „stadiile” evoluţionistului, rodul unei abstracţii căreia îi va lipsi întotdeauna coroborarea martorilor. Istoria lor rămâne conjecturală şi ideologică. Această rezervă se aplică chiar celor mai modeste şi riguroase studii, ca acelea ale lui Lowie, Spier şi Kroeber despre distribuţia anumitor trăsături culturale în regiuni limitate ale Americii de Nord1. Fără îndoială, din faptul că aranjamentul sugerat este posibil nu se va putea niciodată trage concluzia că lucrurile s-au petrecut într-adevăr astfel; căci întotdeauna este legitim să se facă ipoteze şi, cel puţin în unele cazuri, centrele de

origine şi itinerarele difuziunii au un caracter de foarte mare probabilitate. Astfel de studii decepţionează mai curând prin faptul că ele nu ne învaţă nimic despre procesele conştiente şi inconştiente traduse în experienţe concrete, individuale sau colective, prin care oameni care nu posedau o instituţie au reuşit să şi-o dobândească fie prin invenţie, fie prin transformarea unor instituţii anterioare, fie primind-o din afară. Această cercetare ni se pare, dimpotrivă, a fi unul dintre scopurile esenţiale ale etnografului, ca şi ale istoricului.

* * *

Nimeni mai mult decât Boas n-a contribuit la denunţarea acestor contradicţii, aşa încât o analiză rapidă a poziţiilor sale esenţiale ne va permite să cercetăm în ce măsură le-a putut el însuşi evita şi dacă ele nu sunt inerente condiţiilor

în care se desfăşoară munca etnografică.

Faţă de istorie, Boas începe printr-o proclamaţie de umilinţă: „În materie de istorie a popoarelor primitive, tot ceea ce etnologii au elaborat se reduce la reconstituiri şi nu poate fi altceva”[27]. Iar acelora care îi reproşează de a nu fi scris istoria vreunui aspect al unei civilizaţii căreia i-a consacrat totuşi cea mai mare parte a vieţii sale, le dă acest răspuns eroic: „Din nefericire, nu dispunem de niciun fapt care să arunce o oarecare lumină asupra acestor dezvoltări” *L.* Odată însă recunoscute aceste limitări, devine posibilă definirea unei metode al cărei câmp de aplicaţie va fi, fără îndoială, restrâns din cauza condiţiilor excepţional de defavorabile în care lucrează etnologul, dar de la care se pot aştepta unele rezultate. Studiul detaliat al obiceiurilor şi al locului lor în cultura globală a tribului care le practică, asociat cu o investigaţie privind

27 F. Boas, History and Science in Anthropology : a Reply, „American Anthropologist“, serie nouă, vol. 38, 1936, p. 137-141.

repartiţia lor geografică printre triburile învecinate, permite determinarea, pe de o parte, a cauzelor istorice care le-au generat şi, pe de altă parte, a proceselor psihice care le-au făcut posibile[28].

Pentru a fi valabilă, cercetarea trebuie să se restrângă la o regiune mică, cu frontiere net definite, iar comparaţiile nu pot fi extinse dincolo de aria aleasă ca obiect de studiu. Într-adevăr, recurenţa unor obiceiuri sau instituţii analoge nu poate fi reţinută ca o dovadă de contact, în absenţa unei succesiuni continue de fapte de acelaşi tip care permit legarea faptelor extreme printr-o întreagă serie de intermediari[29]. Fără îndoială, nu se obţine niciodată o certitudine cronologică: se poate însă ajunge la probabilităţi foarte mari în privinţa unor fenomene sau grupuri de fenomene, limitate ca extindere în spaţiu şi în

28 F. Boas, The Limitations of the Comparative Method of Anthropology (1896), în : Race, Language and Culture, Üew York, 1940, p. 276.

29* F. ß o a S. loc. cit., p. 277.

timp. Evoluţia societăţilor secrete ale indienilor kwakiutl a putut fi reconstituită pe o perioadă de o jumătate de secol; au fost formulate unele ipoteze privind vechile relaţii dintre culturile din nordul Siberiei şi acelea din nord-vestul Americii; au fost reconstituite destul de bine itinerarele urmate de unele teme mitice ale Americii de Nord.

Şi, totuşi, aceste cercetări riguroase parvin rareori să pună stăpânire pe istorie: în întreaga operă a lui Boas, rezultatul lor apare mai curând negativ. Atât la indienii pueblo din sud-vest, cât şi la triburile din Alaska şi din Columbia britanică se constată că organizarea socială ia forme extreme şi opuse la cele două capete ale teritoriului cercetat şi că regiunile intermediare prezintă o serie de tipuri tranziţionale. Astfel, pueblo occidentali au clanuri matriliniare fără jumătăţi, cei din est jumătăţi patriliniare fără clanuri. Partea de nord a coastei Pacificului se caracterizează prin clanuri puţin numeroase şi o

profuziune de grupuri locale cu privilegii clar afirmate, în timp ce partea de sud are o organizare bilaterală şi grupuri locale fără privilegii deosebite.

Ce concluzii se pot trage de aici? Că se produce o evoluţie de la un tip spre celălalt? Pentru ca această ipoteză să fie legitimă, ar trebui să putem dovedi că unul din tipuri este mai primitiv decât celălalt; că tipul primitiv fiind dat, el evoluează în mod necesar spre cealaltă formă; în sfârşit, că această lege acţionează mai riguros în centrul regiunii decât la periferia ei. În lipsa acestei triple şi imposibile demonstraţii, orice teorie a rămăşiţelor este neîntemeiată şi, în acest caz particular, faptele nu permit nicio reconstrucţie care să tindă, de exemplu, să afirme anterioritatea istorică a instituţiilor matriliniare faţă de instituţiile partiliniare: „Tot ce se poate spune este că fragmente de dezvoltări istorice arhaice nu pot să nu subziste”. Dar dacă este

posibil şi chiar verosimil ca instabilitatea inerentă instituţiilor matriliniare, acolo unde ele există, să le fi determinat adeseori să se transforme în instituţii patriliniare sau bilaterale, nu rezultă de aici nicidecum că întotdeauna şi pretutindeni dreptul matern ar fi reprezentat torma primitivă 1.

Această analiză critică e decisivă, dar, împinsă la extrem, ar conduce la un agnosticism istoric complet. Totuşi, pentru Boas, ea este îndreptată mai curând împotriva pretinselor legi universale ale dezvoltării umane şi împotriva generalizărilor întemeiate pe ceea ce el a numit cândva „posibilităţi de 40%,”[30] decât împotriva unui efçrt modest şi conştiincios de reconstituire istorică, cu obiective precise şi limitate. Care sunt, după Boas, condiţiile unui astfel de efort? El recunoaşte că în etnologie „dovezile schimbării nu pot fi obţinute decât prin metode indirecte”, adică la fel ca în filologia comparată, printr-o analiză a

30 F. Boas, Evolution or Diffusion ?, „American Anthropologist", serie nouă, vol. 26, 1924, p. 340 - 344.

fenomenelor statice şi printr-un studiu al distribuţiei lor[31]. Nu trebuie uitat însă că Boas, geograf prin formaţie şi discipol al lui Ratzel, şi-a dat seama de vocaţia lui etnologică în cursul primei sale lucrări pe teren, în revelaţia, fulgurantă pentru el, a originalităţii, particularităţii şi spontaneităţii vieţii sociale a fiecărui grup uman. Aceste experienţe sociale, aceste interacţiuni permanente ale individului asupra grupului şi ale grupului asupra individului nu pot fi niciodată deduse: ele trebuie observate; sau, aşa cum s-a exprimat el odată: „Pentru a înţelege istoria nu este suficient să ştii cum sunt lucrurile, ci cum au ajuns ele să fie ceea ce sunt”.

Suntem astfel în măsură de a defini ritmul gândirii lui Boas şi de a scoate în evidenţă caracterul ei paradoxal. Fiind nu numai geograf prin formaţia sa universitară, ci şi fizician, el atribuie cercetărilor etnologice un obiect ştiinţific

31 F. Boas, The Methods of Ethnology, „American Anthropologist“, serie nouă, vol. 22, 1920, p. 311 - 322.
* Ibid.

şi o valoare universală: „El spunea adesea că problema constă în a determina raporturile dintre lumea obiectivă şi lumea subiectivă a omului, aşa cum se formează ea în diferite societăţi”[32]. Dar, în timp ce visa să aplice acestei lumi subiective metodele riguroase pe care le învăţase în practica ştiinţelor naturale, el recunoştea infinita diversitate a proceselor istorice prin care ea se constituie în fiecare caz. Cunoaşterea faptelor sociale nu poate rezulta decât dintr-o inducţie, pornind de la cunoaşterea individuală şi concretă a grupurilor sociale localizate în spaţiu şi în timp. Aceasta, la rândul ei, nu poate rezulta decât din istoria fiecărui grup. Iar obiectul studiilor etnografice este de asemenea natură, încât această istorie rămâne, în imensa majoritate a cazurilor, inaccesibilă. Astfel Boas aduce exigenţele fizicianului atunci când face istoria societăţilor despre care nu posedăm decât

32 R. Benedict, Franz Boas as an Ethnologist, in: Franz Boas. 1858 - 1942, „Memoirs of the American Anthropological Association“, nr. 61, 1943, p. 27.

documente descurajante pentru istoric. Când reuşeşte, reconstrucţiile sale ajung într-adevăr să fie istorie, dar o istorie a momentului fugitiv, singurul care poate fi sesizat, o *microistorie*, care nu parvine să se lege de trecut, după cum nu parvenea să-l regăsească *macroistoria* evoluţionistului şi a difuzionistului[33].

Datorită acestui efort desperat de a învinge, prin rigurozitate, muncă şi geniu, exigenţe contradictorii, opera lui Boas continuă, şi va continua, desigur, încă multă vreme, să domine de la înălţimea ei monumentală toate dezvoltările ulterioare în acest domeniu. În orice caz, acelea care c-au produs în cursul ultimilor ani nu pot fi înlelese decât ca tentative de a evita dilema pe care el însuşi o formulase, fără a se putea decide

33 Nu vizăm aici lucrările arheologice ale lui Boas, care ţin de arheologie şi nu de etnologie ; nici cercetările sale asupra diseminării unor teme mitologice, care sînt cercetări isterice bazate pe documente etnografice. Tot astfel, dr. Paul Rivet, formulindu-şi ipotezele asupra populării străvechi a Americii, foloseşte documente arheologice, lingvistice şi etnografice într-o cercetare care este strict istorică, iar asemenea lucrări trebuie să fie examinate din punct de vedere istoric. Acelaşi lucru se poate spune în legătură cu unele lucrări ale lui Rivers.

să-i recunoască un caracter ineluctabil. Astfel. Kroeber s-a străduit st relaxeze întrucâtva nemiloasele criterii de validitate pe care Boas le impusese reconstrucţiilor istorice, justificându-şi metoda prin observaţia că, în fond, istoricul, deşi mai avantajat decât etnologul datorită cantităţii de documente de care dispune, este departe de a se arăta tot atât de exigent[34]. Malinowski şi şcoala sa, ca şi aproape totalitatea şcolii americane contemporane, s-au orientat într-o direcţie inversă: de vreme ce opera lui Boas demonstrează ea însăşi cât de deprimant este de a căuta să cunoaştem „cum au ajuns lucrurile să fie ceea ce sunt”, se va renunţa la „înţelegerea istoriei” pentru a face din studiul culturilor o analiză sincronică a relaţiilor dintre elementele lor constitutive în prezent. Întreaga problemă este de a şti dacă, aşa cum a remarcat cu profunzime Boas, analiza cea mai pătrunzătoare a unei culturi

34 A. L. Kroeber, History and Science in Anthropology, „American Anthropologist", serie nouă, voi. 37, 1935. p. 539 - 509.
a F. Boas, History and Science..., loc. cit.

unice, cuprinzând descrierea instituţiilor sale şi a relaţiilor lor funcţionale, precum şi studiul proceselor dinamice prin care fiecare individ acţionează asupra culturii sale şi cultura asupra individului, poate căpăta întregul său sens fără cunoaşterea dezvoltării istorice care a ajuns la formele actuale2. Acest punct esenţial va ieşi mai bine în evidenţă din discutarea unei probleme precise.

II

Desemnăm prin organizare dualistă un tip de structură socială înti nit frecvent în America, în Asia şi în Oceania, caracterizat prin împărţirea grupului social – trib, clan sau sat – în două jumătăţi ai căror membri întreţin unii cu alţii relaţii putând merge de la colaborarea cea mai intimă până la o ostilitate latentă şi asociind, în general, amândouă tipurile de comportament. Uneori scopul jumătăţilor pare a fi reglementarea căsătoriilor: li se spune atunci exogame. Uneori

însă rolul lor se limitează la activităţi religioase, politice, economice, ceremoniale sau pur şi simplu sportive ori chiar numai la unele din aceste activităţi. În anumite cazuri, afilierea la o jumătate se transmite pe linie maternă, în altele pe linie paternă. Diviziunea în jumătăţi poate coincide sau nu cu organizarea clanică. Ea poate fi simplă sau complexă, în acest din urmă caz intervenind mai multe perechi de jumătăţi care se intersectează unele cu altele şi sunt dotate cu funcţii diferite. Pe scurt, se cunosc aproape tot atâtea forme de organizare dualistă câte sunt popoarele care o posedă. Aşadar, unde începe şi unde se termină această organizare?

Să înlăturăm de la început interpretarea evoluţionistă şi cea difuzionistă. Prima, care tinde să definească organizarea dualistă ca un stadiu necesar al dezvoltării societăţii, va trebui să determine mai întâi o formă simplă, ale cărei forme observate ar fi realizări particulare,

supravieţuiri sau vestigii; apoi să postuleze prezenţa mai veche a acestei forme la popoare la care nimic nu atestă că ar fi existat vreodată o diviziune în jumătăţi. La rândul lui, difuzionistul va alege unul dintre tipurile observate, de obicei pe cel mai bogat şi mai complex, ca unul care reprezintă forma primitivă a instituţiei, şi va atribui originea lui acelei regiuni a lumii unde acest tip este cel mai bine ilustrat, toate celelalte forme fiind rezultatul migraţiunilor şi al împrumuturilor pornind de la focarul comun. În ambele cazuri, este desemnat în mod arbitrar un tip printre toate cele furnizate de experienţă, făcându-se din el modelul la care se caută, printr-o metodă speculativă, să se reducă toate celelalte tipuri.

Se va încerca oare atunci, împingându-se la extrem nominalismul boasian, ca fiecare dintre cazurile observate să fie studiat ca tot atâţia indivizi? Va trebui constatat, pe de o parte, că

funcţiile atribuite organizării dualiste nu coincid şi, de altă parte, că *istoria* fiecărui grup social arată că diviziunea în jumătăţi purcede de la cele mai diferite origini[35]. Astfel, după caz, organizarea dualistă poate rezulta din: invadarea unei populaţii de către un grup de imigranţi; fuzionarea, din motive ele însele variabile (economice, demografice, ceremoniale), a doua grupuri teritorial învecinate; cristalizarea sub formă instituţională a regulilor empirice destinate să asigure schimburile matrimoniale din sânul unui grup dat; reajustarea corespunzătoare în interiorul grupului, pe cele două părţi ale anului, pe două tipuri de activităţi sau pe două fracţiuni ale populaţiei, a comportamentelor contradictorii, dar socotite la fel de indispensabile pentru menţinerea echilibrului social etc. Se va ajunge astfel la desfiinţarea noţiunii de organizare dualistă ca fiind o falsă categorie şi, extinzând

35 R. H. Lowie, American Culture History, „American Anthropologist“, serie nouù, vol. 42, 1940,

acest raţionament asupra tuturor celorlalte aspecte ale vieţii sociale, la negarea *instituţiilor* în avantajul exclusiv al *societăţilor*. Etnologia şi etnografia (cea dintâi redusă, de altfel, la cea de-a doua) n-ar mai fi decât o istorie prea jenată de sine însăşi, din cauza absenţei de documente scrise sau figurate, pentru a îndrăzni să-şi poarte adevăratul său nume.

* * *

Malinowski şi succesorii săi au protestat pe drept cuvânt împotriva acestei renunţări. Se poate pune însă întrebarea dacă ei, refuzând orice fel de istorie sub pretextul că istoria etnologilor nu este destul de bună ca să merite osteneala de a se preocupa de ea, n-au renunţat cu totul la ea. Căci din două una: ori funcţionaliştii proclamă că orice cercetare etnologică trebuie să pornească de la studiul minuţios al societăţilor concrete, al

instituţiilor lor şi al raporturilor pe care acestea le întreţin atât între ele, cât şi cu moravurile, credinţele şi tehnicile, de la studiul relaţiilor dintre individ şi grup, ale indivizilor între ei în interiorul grupului, şi atunci fac pur şi simplu ceea ce Boas recomandase încă din 1895 în aceiaşi termeni, precum şi ceea ce recomandase în aceeaşi epocă şcoala franceză, având în frunte pe Durkheim şi Mauss, şi anume o bună etnografie (Malinowski a făcut o etnografie admirabilă la începutul operei sale, mai ales cu lucrarea *Argonauts of Western Pacific*), dar în acest caz nu mai vedem prin ce este depăşită poziţia teoretică a lui Boas.

Ori poate că Malinowski şi şcoala sa speră să-şi afle mântuirea în asceza lor şi – printr-un miracol nemaipomenit, făcând ceea ce orice etnograf bun trebuie să facă şi chiar face, cu singura condiţie în plus de a închide cu hotărâre ochii la orice informaţie istorică referitoare la

societatea cercetată şi la orice dată comparativă împrumutată de la societăţi vecine sau îndepărtate – pretind să ajungă dintr-odată, repliindu-se în interiorul lor, la adevărurile generale a căror posibilitate Boas n-a negat-o niciodată (el plasa însă această posibilitate la capătul unei activităţi atât de vaste, incit toate societăţile primitive vor fi dispărut demult, fără îndoială, mai înainte ca ea să fi putut progresa în mod simţitor). Or, tocmai aceasta este şi atitudinea lui Malinowski: o prudenţă tardivă 1 n-ar putea face uitate atâtea proclamaţii ambiţioase. Aceasta este şi atitudinea oricărui etnolog din tânăra generaţie care, înainte de a merge pe teren, îşi interzice orice studiu al surselor şi orice despuiere a bibliografiei regionale sub pretextul de a nu strica minunata intuiţie care îi va permite să ajungă printr-un dialog intemporal cu micul său trib şi în pofida unui context de reguli şi de obiceiuri foarte diferenţiate – fiecare posedând, totuşi, variante

inestimabile la popoare vecine sau îndepărtate (n-a calificat oare Malinowski ca „herodotaj” curiozitatea pentru „excentricităţile primitive ale omului”?)[36] – la adevăruri eterne asupra naturii şi funcţiei instituţiilor sociale.

Dacă ne mulţumim cu studiul unei singure societăţi, putem realiza o operă de valoare; experienţa dovedeşte că cele mai bune monografii se datorează, în general, anchetatorilor care au trăit şi au lucrat într-o singură regiune, însă pentru altele îşi interzic orice concluzie. Când, pe deasupra, ne limităm la momentul prezent al vieţii unei societăţi, suntem de la început victima unei iluzii: căci totul este istorie; ceea ce a fost spus ieri este istorie, ceea ce a fost spus cu un minut mai înainte este istorie. Dar mai ales ne condamnăm să nu cunoaştem acest prezent, căci numai dezvoltarea istorică permite să cântărim şi să evaluăm în raporturile lor respective elementele prezentului. Şi chiar foarte puţină

36 B. Malinowski, The Present State of Studies

istorie (fiindcă aceasta este, din nefericire, soarta etnologului) valorează mai mult decât niciun fel de istorie. Cum se poate aprecia just rolul, atât de surprinzător pentru străini, al aperitivului în viaţa socială franceză dacă se ignorează valoarea tradiţională a prestigiului atribuit încă din evul mediu vinurilor fierte şi condimentate? Cum se poate analiza costumul modern fără a recunoaşte în el vestigiile formelor anterioare? A raţiona altfel înseamnă a refuza orice mijloc de a opera o distincţie totuşi esenţială: aceea dintre funcţia primară, care răspunde unei nevoi actuale a organismului social, şi funcţia secundară, care se menţine numai datorită împotrivirii grupului de a renunţa la o obişnuinţă. Căci a spune că o societate funcţionează e un truism; a spune însă că într-o societate totul funcţionează este o absurditate.

Boas semnalase totuşi în mod oportun acest pericol de truism care pândeşte interpretarea fu

naţionalistă:... Subzistă întotdeauna pericolul ca vastele generalizări deduse din studiul integrării culturale să se reducă la nişte locuri comune”[37]. Fiind universale, aceste caracterizări aparţin biologului şi psihologului; rolul etnografului este de a descrie şi de a analiza deosebirile care apar în modul lor de a se manifesta în diverse societăţi, iar al etnologului de a le explica. Ce am aflat însă despre „instituţia grădinăritului” (*şic*) atunci când ni se spune că ea este „universal prezentă pretutindeni unde mediul este favorabil exploatării solului şi nivelul social destul de ridicat pentru a-i permite existenţa” 1? Sau despre piroga cu balansoar, despre formele ei multiple şi particularităţile distribuţiei lor când este definită ca aceea ale cărei „dispozitive asigură cea mai mare stabilitate, navigabilitate şi maniabilitate compatibile cu limitele materiale şi tehnice ale

37 F. Boas, Some Problems of Methodology in the Social Sciences, în : The New Social Science, Chicago, 1930, p. 84 - 98.

culturilor din Oceania”[3839]? Şi despre starea societăţii în general şi despre infinita diversitate a moravurilor şi a obiceiurilor atunci când suntem puşi faţă în faţă cu o propoziţie ca aceasta: „Necesităţile organice ale omului (autorul enumeră: alimentaţie, protecţie, reproducere) furnizează imperativele fundamentale care conduc la dezvoltarea vieţii sociale”[40]? Aceste necesităţi sunt, totuşi, comune omului şi animalului. S-ar putea de asemenea crede că una dintre sarcinile esenţiale ale etnografului ar fi descrierea şi analiza complicatelor reguli de căsătorie în diferitele societăţi umane şi a obiceiurilor legate de ele. Malinowski contesta acest lucru: „Ca să fiu sincer, voi spune că conţinutul simbolic,

38 B. Malinowski, articolul Culture, în : The Encyclopaedia of the Social Sciences, vol. IV, New York, 1935, p. 625.

39 Op. cit., p. 627.

40 Ibid. Se pare dealtfel că pentru Malinowski nu se impune nici o distincţie cînd se trece de la general la special : „Cultura, aşa cum o întîlnim la masai, este un instrument menit să satisfacă neveile elementare ale organismului“. în privinţa eschimoşilor : „Au faţă de problemele sexuale aceeaşi atitudine ca masai. Deal tminteri, au şi un tip oarecum asemănător de organizare socială“ (Culture as a Determinant of Behavior, loc. cit., p. 136 şi 140).

reprezentativ sau ceremonial al căsătoriei are pentru etnolog o importanţă secundară... Adevărata esenţă a actului căsătoriei este că, datorită unei ceremonii foarte simple sau foarte complicate, el conferă o expresie publică, recunoscută colectiv, faptului că doi indivizi intră în starea de căsătorie"[41]. Aşadar, pentru ce trebuie să se meargă la triburi îndepărtate? Iar cele 603 pagini ale cărţii *Sexual Life of Savages în North-Western Melanesia* ar valora oare mare lucru dacă aceasta ar fi tot ce am fi putut învăţa din ele? Tot astfel, ar trebui oare să tratăm cu uşurinţă faptul că unele triburi practică libertatea, altele castitatea prenupţială sub pretextul că aceste obiceiuri se reduc la o singură funcţiune, aceea de a asigura permanenţa căsătoriei?[42] Ceea ce îl interesează pe etnolog nu este universalitatea funcţiei, care este departe de a fi certă şi care nu

41* B. Malinowski, prefaţă la H. Ian H o g- b i n, Law and Order in Polynesia, Londra, 1934, p. 48 - 49.
42 B. Malinowski, articolul Culture, loc. cit., p. 630.

ar putea fi susţinută fără un studiu atent al tuturor obiceiurilor de acest fel *şi al dezvoltării lor istorice*, ci faptul că obiceiurile sunt atât de diferite. Or, este adevărat că orice disciplină al cărei prim scop, dacă nu chiar singurul, este de a analiza şi de a interpreta deosebirile evită toate problemele, neţinând seama decât de asemănări. Dar, în acelaşi timp, ea pierde orice mijloc de a distinge generalul la care aspiră de banalul cu care se mulţumeşte.

* * *

Se va spune poate că aceste incursiuni deplasate în domeniul sociologiei comparate sunt excepţii în opera lui Malinowski. Ideea însă că observarea empirică a unei societăţi permite să se ajungă la motivaţii universale apare constant în opera sa, ca un element de deformare care roade şi reduce importanţa notaţiilor, a căror vivacitate

şi bogăţie sunt, pe de altă parte, cunoscute.

Ideile pe care le au indigenii din insulele Trobriand despre valoarea şi locul respectiv al fiecărui sex în corpul social sunt de o mare complexitate. Ei sunt mândri când clanul lor numără mai multe femei decât bărbaţi şi amărâţi când au mai puţine; dar, în acelaşi timp, consideră superioritatea masculină ca un fapt incontestabil: bărbaţii posedă o virtute aristocratică de care soţiile lor sunt lipsite. De ce e nevoie ca observaţii atât de fine să fie atenuate de afirmaţia brutală care le introduce şi totodată le contrazice? „Pentru ca familia să se menţină şi chiar să existe, femeia şi bărbatul sunt la fel de indispensabili; în consecinţă, indigenii consideră că cele două sexe au aceeaşi valoare şi aceeaşi importanţă” 1; prima parte este un truism, a doua nu este conformă cu faptele raportate. Puţine studii au reţinut atenţia lui Malinowski în aşa măsură ca acela al magiei, şi de-a lungul întregii sale opere găsim teza, mereu

repetată, că în lumea întreagă[43][44], la fel ca în insulele Trobriand, magia intervine cu ocazia „oricărei activităţi sau acţiuni importante al căror rezultat nu stă cu certitudine în puterea omului”[45]. Lăsăm deoparte teza generală pentru a analiza aplicarea ei în acest caz special.

Bărbaţii din Trobriand, ni se spune, folosesc magia în următoarele ocazii: grădinărit, pescuit, vânătoare, construirea bărcii, navigaţie, sculptură, vrăjitorie, meteorologie; femeile pentru avorturi, îngrijirea dinţilor, confecţionarea fustelor din paie[46]. Nu numai că aceste lucrări nu reprezintă decât o mică fracţiune din acelea „al căror rezultat nu stă cu certitudine în puterea omului”, dar ele nu sunt din acest punct de vedere nici măcar comparabile. De ce confecţionarea fustelor de paie şi nu prepararea tigvelor sau olăria, a

43 B. Malinowski, The Sexual Life of Savages in North-Western Melanesia, vol. I, Londra-New York, 1929. p. 29.
44 B. Malinowski, articolul Culture, loc. cit., p. 634 şi urm.
45 B. Malinowski, The Sexual Life..., loc. cit., p. 40.
46 Op. cit., p. 43 - 45.

căror tehnică se ştie cât este de riscantă? Putem oare decreta de la început că o mai bună cunoaştere a istoriei gândirii religioase în Melanezia sau că fapte preluate de la alte triburi care dezvăluie rolul atribuit adesea fibrei vegetale ca simbol al unei schimbări de stare 1 n-ar putea arunca nicio lumină asupra acestei alegeri? Să mai citǎm două texte care ilustrează contradicţiile acestei metode intuitive: în cartea cu privire la viaţa sexuală a melanezienilor aflăm că unul dintre principalele mobiluri ale căsătoriei este, aici ca şi în alte părţi, „înclinaţia naturală a oricărui bărbat trecut de prima tinereţe de a avea o casă şi o gospodărie a sa... şi... o dorinţă naturală (*natural longing*) de a avea copii”[47]. Dar în *Sex and Repression*, care aduce un comentariu teoretic la ancheta de teren, se pot citi următoarele: „La bărbat subzistă încă nevoia de a fi protector afectuos şi interesat al femeii însărcinate. Dar că

47 B. Malinowski, The Sexual Life of Savages in North-Western Melanesia, vol. I, Londra-New York, 1929, p. 81.

mecanismele înnăscute au dispărut rezultă clar din faptul că în majoritatea societăţilor… bărbatul refuză să accepte orice responsabilitate pentru progenitura sa dacă nu este constrâns la aceasta de către societate”[48]. Într-adevăr, curioasă înclinaţie naturală!

Continuatorii lui Malinowski nu sunt, din păcate, nici ei scutiţi de acest curios amestec de dogmatism şi de empirism care contaminează întregul său sistem. Când Margaret Mead, de exemplu, caracterizează trei societăţi învecinate din Noua Guinee prin formele diferite şi complementare pe care le-ar lua aici relaţiile dintre sexe (bărbat blând, femeie blândă; bărbat agresiv, femeie agresivă; femeie agresivă, bărbat blând), eleganţa construcţiei sale poate fi admirată *i*. Dar bănuiala de simplificare şi de apriorism se precizează de îndată ce suntem puşi în faţa altor observaţii care subliniază existenţa

48 B. Malinowski, Sex and Repression in Savage Society, Londra-New York, 1927, p. 204.

unei piraterii specific feminine la arapeşi2. Iar când aceeaşi autoare clasifică triburile nord-americane incompetitive, cooperatoare şi individualiste3, ea rămâne la fel de străină de o taxonomie veritabilă ca şi un zoolog care ar defini speciile grupând animalele după cum sunt solitare, gregare sau sociale.

Ne putem întreba, într-adevăr, dacă toate aceste construcţii pripite, care nu ajung niciodată să facă din populaţiile studiate altceva decât „reflectări ale propriei noastre societăţi” 4, ale categoriilor şi problemelor noastre, nu provin, aşa cum remarcase cu profunzime Boas, dintr-o supraestimare a metodei istorice, mai curând decât dintr-o atitudine contrară. Căci, la urma urmei, istoricii sunt aceia care au formulat metoda funcţionalistă. Enumerând ansamblul trăsăturilor ce caracterizează un anumit stadiu al societăţii romane, Hauser adăuga în 1903: „Toate acestea alcătuiesc laolaltă un *complexus* indestructibil,

toate aceste fapte se explică unele prin altele, mult mai bine decât se explică evoluţia familiei romane prin aceea a familiei evreieşti, chineze sau aztece" 5. Aceas-

1 M. Mead, Sex and Temperament în Three Primitive Societies, New York, 1935, p. 279.

2 R. F. Fortune, *Arapesh Warfare*, „American Anthropologist", serie nouă, voi. 41,1939.

3 M. Mead (ed.), Competiţion and Cooperation among Primitive Peoples, Londra-New York, 1937, p. 461.

4 F. Boas, History and Science... loc. cit.

5 H. Hauser, loc. cit., p. 414. Declaraţii analoge se găsesc în lucrările metodologice ale lui H. Berr, L. Febvre şi H. Pirenne.

La frază ar putea fi semnată de Malinowski, cu singura excepţie că la instituţii Hauser adaugă şi evenimentele. Fără îndoială, afirmaţia sa impune o îndoită rezervă: căci ceea ce este adevărat cu privire la *evoluţie* nu este tot atât de

adevărat privitor la *structură*, iar pentru etnolog studiile comparate pot suplini într-o oarecare măsură absenţa documentelor scrise. Paradoxul rămâne totuşi în picioare: critica interpretării evoluţioniste şi a celei difuzioniste ne-a arătat că, atunci când etnologul crede că face istorie, el face contrarul istoriei; şi, tocmai atunci când îşi închipuie că nu o face, el se comportă ca un bun istoric, limitat de aceeaşi insuficienţă a documentelor.

III

Ce diferenţe există, într-adevăr, între metoda etnografiei (acest termen fiind luat în sensul strict, definit la începutul acestui articol) şi aceea a istoriei? Ambele studiază *alte* societăţi decât acelea în care trăim noi. Faptul că această alteritate ţine de o distanţare în timp (fie ea cât de mică) sau de o distanţare în spaţiu sau chiar de o eterogenitate culturală rămâne un caracter secundar în raport cu similitudinea poziţiilor. Ce

scop urmăresc cele două discipline? Oare reconstituirea exactă a ceea ce s-a petrecut sau se petrece în societatea studiată? A afirma acest lucru ar însemna să uităm că în ambele cazuri avem de-a face cu sisteme de reprezentări care diferă pentru fiecare membru al grupului şi care, toate la un loc, diferă de reprezentările anchetatorului. Cel mai bun studiu etnografic nu va transforma niciodată pe cititor într-un indigen. Revoluţia din 1789 trăită de un aristocrat nu este acelaşi fenomen ca aceeaşi revoluţie trăită de un sanculot, şi niciuna, nici cealaltă n-ar putea corespunde niciodată revoluţiei din 1789 gândită de un Michelet sau un Taine. Tot ceea ce istoricul şi etnograful reuşesc să facă şi tot ceea ce li se poate cere să facă este de a lărgi o experienţă particulară la dimensiunile unei experienţe generale sau mai generale şi care să devină chiar prin aceasta accesibilă *ca experienţă* oamenilor dintr-o altă ţară sau dintr-o altă epocă. Condiţiile

ca ei să izbutească sunt aceleaşi: exerciţiu, rigoare, simpatie, obiectivitate.

Cum procedează ei? Tocmai aici începe dificultatea. Adeseori – chiar la Sorbona – istoria şi etnografia au fost opuse sub pretextul că cea dintâi se sprijină pe studiul şi pe critica unor documente provenite de la numeroşi observatori, care pot fi deci confruntate şi verificate, pe când a doua s-ar reduce prin definiţie la observaţiile unuia singur.

La această critică se poate răspunde că mijlocul cel mai bun de a permite etnografiei să depăşească acest obstacol este de a spori numărul etnografilor. Nu se va ajunge, desigur, la aceasta descurajând vocaţiile prin obiecţii prejudiciale. Argumentul este de altfel perimat, datorită dezvoltării însăşi a etnografiei; există astăzi prea puţine popoare care să nu fi fost studiate de numeroşi anchetatori şi a căror observare, efectuată din puncte de vedere diferite, să nu se fi

desfăşurat timp de câteva zeci de ani, uneori chiar de câteva secole. Ce altceva mai mult face istoricul când studiază documentele decât să se înconjure de mărturiile etnografilor amatori, adeseori tot atât de străini de cultura pe care o descriu ca şi anchetatorul modern al polinezienilor sau al pigmeilor? Un istoric al Europei vechi ar fi oare mai puţin avansat dacă Herodot, Diodor, Plutarh, Saxo Grammaticus şi Nestor ar fi fost etnografi profesionişti, informaţi asupra problemelor, deprinşi cu dificultăţile anchetei, cu experienţă în domeniul observaţiei obiective? În loc să fie neîncrezător în etnografi, istoricul grijuliu de viitorul ştiinţei sale ar trebui, dimpotrivă, să facă apel la ei din proprie iniţiativă.

Dar pretinsul paralelism metodologic între etnografie şi istorie, invocat pentru a le opune una alteia, este iluzoriu. Etnograful este cineva care culege fapte şi care le prezintă (dacă e un bun etnograf) conform unor cerinţe care sunt aceleaşi

ca ale istoricului. Este rolul istoricului de a folosi aceste lucrări atunci când observaţiile eşalonate pe o perioadă de timp suficientă îi permit aceasta şi este rolul etnologului atunci când observaţii de acelaşi tip, referitoare la un număr suficient de regiuni diferite, îi dau această posibilitate. În toate cazurile, etnograful elaborează documentele care pot servi istoricului. Iar dacă documentele există şi dacă etnograful se hotărăşte să integreze substanţa acestora în studiul său, nu e oare cazul ca istoricul să-l invidieze – natural, cu condiţia ca etnograful să aibă o bună metodă istorică – pentru privilegiul de a face istoria unei societăţi despre care el dispune de o experienţă trăită?

Aşadar, discuţia se reduce la raporturile dintre istorie şi etnologie în sens strict. Ne propunem să arătăm că deosebirea fundamentală dintre ele nu este nici obiectul, nici scopul, nici metoda, dar că – având acelaşi obiect, care este viaţa socială, acelaşi scop, care este o mai bună

înţelegere a omului, precum şi o metodă în care numai dozajul procedeelor de cercetare variază – ele se deosebesc mai ales prin alegerea perspectivelor complementare: istoria organ izându-şi datele în raport cu expresiile conştiente, iar etnologia în raport cu condiţiile inconştiente ale vieţii sociale.

* * *

Faptul că etnologia îşi datorează originalitatea naturii inconştiente a fenomenelor colective rezulta deja, deşi într-un mod confuz încă şi echivoc, dintr-o formulă a lui Tylor. După ce definise etnologia ca studiul „culturii sau civilizaţiei”, el o descria ca pe un ansamblu complex în care sunt rânduite „cunoştinţele, credinţele, arta, morala, dreptul, obiceiurile şi toate celelalte aptitudini sau obişnuinţe dobândite de om ca membru al societăţii”. Se ştie însă că la

cele mai multe dintre popoarele primitive este foarte greu să obţii o justificare morală sau o explicaţie raţională a unui obicei sau a unei instituţii: „indigenul interogat se mulţumeşte să răspundă că lucrurile au fost întotdeauna aşa, că aceasta a fost porunca zeilor sau învăţătura strămoşilor. Chiar atunci când se întâlnesc interpretări, ele au întotdeauna caracterul de raţionalizări sau de elaborări secundare: nu există nicio îndoială că raţiunile inconştiente pentru care se practică un obicei sau se împărtăşeşte o credinţă sunt foarte îndepărtate de cele invocate pentru a o justifica. Chiar în societatea noastră, comportarea la masă, uzanţele sociale, regulile vestimentare şi multe din atitudinile noastre morale, politice şi religioase sunt respectate scrupulos de fiecare, fără ca originea şi funcţia lor reală să fi făcut obiectul unui examen judicios. Acţionăm şi gândim din obişnuinţă, iar rezistenţa uimitoare opusă unor derogări, chiar minime,

provine mai mult din inerţie decât dintr-o voinţă conştientă de a menţine obiceiuri a căror raţiune ar părea înţeleasă. Este cert că dezvoltarea gândirii moderne a favorizat critica moravurilor. Acest fenomen nu constituie însă o categorie străină studiului etnologic, ci este mai curând rezultatul acestuia, dacă e adevărat că originea lui principală se află în formidabila conştientizare etnografică pe care a suscitat-o în gândirea occidentală descoperirea Lumii Noi. Şi chiar astăzi elaborările secundare, abia formulate, tind să

1 E. B. Tylor, Primitive Culture, loc. cit., vol. I, p. 1.

Reia aceeaşi expresie inconştientă. Cu o rapiditate surprinzătoare, care arată clar că avem a face cu o însuşire intrinsecă a anumitor moduri de a gândi şi de a acţiona, gândirea colectivă asimilează interpretările care păreau cele mai îndrăzneţe: prioritatea dreptului matern, animismul sau – mai recent – psihanaliza, spre a

rezolva automat probleme care, prin natura lor, par a scăpa continuu atât voinţei, cât şi reflecţiei.

Lui Boas îi revine meritul de a fi definit cu o admirabilă luciditate natura inconştientă a fenomenelor culturale în pagini în care, asimilându-le din acest punct de vedere limbajului, el anticipase dezvoltarea ulterioară a gândirii lingvistice şi viitorul etnologiei, ale cărei promisiuni începem abia să le întrezărim. După ce a arătat că structura limbii rămâne necunoscută până la apariţia unei gramatici ştiinţifice celui care vorbeşte şi că, şi atunci, ea continuă să modeleze discursul în afara conştiinţei subiectului, impunând gândirii sale cadre conceptuale luate drept categorii obiective, el adăuga: „Deosebirea esenţială dintre fenomenele lingvistice şi celelalte fenomene culturale este că cele dintâi nu se ridică niciodată până la o conştiinţă clară, pe când celelalte, deşi au aceeaşi origine inconştientă, se ridică adeseori până la nivelul gândirii conştiente,

dând astfel naştere unor raţionamente secundare şi unor reinterpretări[49]. Dar această deosebire de grad nu disimulează profunda lor identitate şi nu diminuează valoarea de exemplu a metodei lingvistice pentru cercetările etnologice. Dimpotrivă: „Marele avantaj al lingvisticii în această privinţă este că, în ansamblu, categoriile limbajului rămân inconştiente; din acest motiv, procesul formării lor poate fi urmărit fără să intervină, într-un mod înşelător şi supărător, interpretările secundare, atât de frecvente în etnologie, încât pot întuneca iremediabil istoria dezvoltării idei1 orl.

Rezultatele fonologiei moderne sunt singurele care permit să se măsoare imensa importanţă a acestor teze, formulate cu opt ani înaintea publicării *Cursului de lingvistică generală* de către Ferdinand de Saussure, care îi pregătea apariţia. Etnologia însă nu le-a pus deocamdată în

49 F. Boas (ed.), Handbook of American Indian Languages, Bureau of American Ethnology, Buletin 40, 1911 (1908), partea I, p. 67.

aplicare. Căici Boas, care avea să le folosească din plin pentru a funda lingvistica americană şi căruia aceste teze urmau să-i permită să respingă unele concepţii teoretice până atunci necontestate[50], a dat dovadă în domeniul etnologiei de o timiditate care şi acum îi frânează pe urmaşii săi.

Într-adevăr, analiza etnografică a lui Boas, incomparabil mai onestă, mai solidă şi mai metodică decât a lui Malinowski, rămâne încă, la fel ca aceasta, la nivelul gândirii conştiente a indivizilor. Fără îndoială, Boas îşi interzice să reţină raţionalizările secundare şi reinterpretările, care continuă să-şi exercite influenţa asupra lui Malinowski în aşa măsură, încât el abia dacă izbuteşte să le elimine pe acelea ale indigenilor cu condiţia de a le substitui pe ale sale proprii. Boas însă continuă să utilizeze categoriile gândirii

50 Intr-o epocă în care lingvistica indo-europeană crede încă ferm în teoria unei „limbi-mamă“, Boas demonstrează că unele trăsături comune câtorva limbi americane pot tot aşa de bine rezulta din formarea secundară a unor arii de afinităţi, ca şi dintr-o origine comună. A trebuit să apară Trubetzkoy pentru ca aceeaşi ipoteză să fie aplicată faptelor indo-europene.

individuale; cu scrupulozitatea sa ştiinţifică, el reuşeşte doar a o descărna şi a o despuia de rezonanţele ei omeneşti. El restrânge extinderea categoriilor pe care le compară, dar nu le constituie pe un plan nou, şi, când efortul de fragmentare i se pare imposibil, îşi interzice să le compare. Şi, totuşi, ceea ce legitimează comparaţia lingvistică e mai mult şi este altceva decât un decupaj: este o analiză reală. Din cuvinte lingvistul extrage realitatea practică a fonemului, iar din acesta realitatea logică a elementelor diferenţiale *1*. Apoi, după ce a recunoscut în câteva limbi prezenţa aceloraşi foneme sau folosirea aceloraşi perechi de opoziţii, el nu compară între ele fiinţe individual distincte: acelaşi fonem, acelaşi element sunt acelea care garantează pe acest plan nou identitatea profundă a unor obiecte empiric diferite. Nu este vorba de două fenomene asemănătoare, ci de unul singur. Trecerea de la conştient la inconştient este

însoţită de un progres de la special la general.

În consecinţă, în etnologie, ca şi în lingvistică, nu comparaţia este aceea care fundează generalizarea, ci contrariul. Dacă, aşa cum credem, activitatea inconştientă a spiritului constă în a impune forme unui conţinut şi dacă aceste forme sunt fundamental aceleaşi pentru toate spiritele, vechi şi moderne, primitive şi civilizate 2 – după cum arată, în mod atât de strălucit, studiul funcţiei simbolice, aşa cum se exprimă ea în limbaj –, este necesar şi suficient să se ajungă la structura inconştientă, subiacentă fiecărei instituţii sau fiecărui obicei, spre a obţine un principiu de interpretare valid pentru alte instituţii şi alte obiceiuri, cu condiţia, firește, de a împinge analiza destul de departe.

* * *

Cum să parvenim la această structură

inconştientă? Aici metoda istorică şi metoda etnologică se întâlnesc. Este inutil să invocăm cu[51]

această ocazie problema structurilor diacronice, pentru care cunoştinţele istorice sunt, evident, indispensabile. Anumite dezvoltări ale vieţii sociale comportă, fără îndoială, o structură diacronică; exemplul fonologiei însă li învaţă pe etnologi că acest studiu este mai complex şi pune alte probleme decât acela al structurilor sincronice[52], pe care ei încep abia să le abordeze. Cu toate acestea, chiar analiza structurilor sincronice implică un apel permanent la istorie. Descriind instituţii care se transformă, istoria e singura care permite degajarea structurii subiacente formulărilor multiple şi care rămâne permanentă de-a lungul unei succesiuni de evenimente. Să reluăm problema organizării dualiste evocată mai sus; dacă nu vrem să ne

51 Cf. articolul nostru L'efficacité symbolique, „Revue de l’histoire des religions“, nr. 385, I, 1949 (cap. X al volumului de faţă).

52 R. Jakobson. Prinzipien der historischen Phonologie, în : Travaux du Cercle linguistique de Prague, vol. 4.

hotărâm a vedea în ea un stadiu universal al dezvoltării societăţii, niciun sistem inventat într-un singur loc şi un singur moment, şi dacă, în acelaşi timp, simţim prea bine ceea ce toate instituţiile dualiste au în comun pentru a ne resemna să le considerăm ca produse eteroolite ale unor istorii unice şi incomparabile, rămâne să analizăm fiecare societate dualistă spre a regăsi în spatele haosului de reguli şi de obiceiuri o schemă unică, care e prezentă şi acţionează în contexte locale şi temporale diferite. Această schemă n-ar putea corespunde nici unui model particular de instituţie, nici unei grupări arbitrare de caractere comune mai multor forme. Ea se reduce la anumite relaţii de corelaţie şi de opoziţie, inconştiente desigur, chiar ale popoarelor cu organizare dualistă, dar care, tocmai pentru că sunt inconştiente, trebuie să existe şi la acelea care n-au cunoscut niciodată această instituţie.

Astfel, indigenii mekeo, mo tu şi koita din

Noua Guinee, a căror evoluţie socială a putut fi reconstituită de Seligman pe o perioadă de timp destul de lungă, au o organizare de o mare complexitate, pe care numeroşi factori istorici o repun mereu în cauză. Războaie, migraţiuni, schisme religioase, presiune demografică şi certuri pe considerente de prestigiu fac să dispară clanuri şi sate sau suscită apariţia unor grupuri noi. Totuşi, aceşti parteneri, a căror identitate, număr şi repartiţie se modifică neîncetat, se regăsesc totdeauna uniţi prin relaţii cu un conţinut tot atât de variabil, dar al cărui caracter formal se menţine peste toate vicisitudinile; când economică, când juridică şi când ceremonială, relaţia de *ufuapie* grupează, la nivelul clanului, al subelanului sau al satului două câte două unităţi sociale supuse unor prestaţii reciproce. În unele sate din Assam, a căror descriere a fost raportată de Ch. von Fürer-Haimendorf, schimburile matrimoniale sunt frecvent compromise de

certurile dintre băieţii şi fetele din acelaşi sat sau de antagonismele dintre sate vecine. Aceste disensiuni se traduc prin retragerea unui grup sau a altuia şi uneori prin exterminarea lui; ciclul se restabileşte însă de fiecare dată, fie printr-o reorganizare a structurii schimbului, fie prin admiterea de noi parteneri. În sfârşit, indienii mono şi yokut din California, care au atât sate cu organizare dualistă, cât şi sate fără această organizare, oferă posibilitatea de a se studia cum se poate realiza o schemă socială identică printr-o formă instituţională precisă şi definită sau în afara ei. În toate aceste cazuri există ceva care se păstrează şi care, datorită observaţiei istorice, se degajează progresiv, lăsând să treacă printr-un fel de filtrare ceea ce s-ar putea numi conţinutul lexico-grafic al instituţiilor şi al obiceiurilor, pentru a nu reţine decât elementele structurale. În cazul organizării dualiste, aceste elemente par să fie trei: exigenţa regulii; noţiunea de reciprocitate,

considerată ca o formă care permite integrarea imediată a opoziţiei dintre „eu” şi „altul”; caracterul sintetic al darului. Aceşti factori se regăsesc în toate societăţile considerate. Şi explică totodată unele practici şi obiceiuri mai puţin diferenţiate, dar din oare se vede că, chiar la popoare fără organizare dualistă, ele corespund aceleiaşi funcţiuni ca şi aceasta[53].

Astfel, etnologia nu poate rămâne indiferentă faţă de procesele istorice şi faţă de expresiile cele mai conştiente ale fenomenelor sociale. Dar, dacă le acordă aceeaşi atenţie pasionată ca şi istoricul, ea o face peatru a parveni, printr-un fel de mers regresiv, la eliminarea a tot ceea ce datorează ele evenimentului şi reflecţiei. Scopul ei este de a realiza, dincolo de imaginea conştientă şi întotdeauna diferită pe care şi-o formează oamenii despre devenirea lor, un inventar al posibilităţilor

---

53 C. L é v i-S trauss, Les structures élémentaires de la parenté, Paris, Presses Universitaires de France, 1949, cap. VI şi VII.
♦ Vezi K. Marx şi F. Engels, Opere alese în două volume, vol. II, ed. 3, Bucureşti, Editura politică, 1967, p. 477. - Nota trad.

inconştiente, care nu există în număr nelimitat, şi al căror repertoriu şi raporturi de compatibilitate sau incompatibilitate pe care fiecare le întreţine cu toate celelalte oferă o arhitectură logică unor dezvoltări istorice imprevizibile, dar niciodată arbitrare. În acest sens, celebra formulă a lui Marx: „Oamenii îşi făuresc propria lor istorie, dar ei nu sunt conştienţi de acest lucru” *, justifică în prima sa parte istoria şi în a doua etnologia. În acelaşi timp, ea arată că ambele demersuri sunt indisociabile.

*

* *

Dacă etnologul îşi consacră analiza în principal elementelor inconştiente ale vieţii sociale, ar fi absurd să presupunem că istoricul le ignorează. Fără îndoială că acesta pretinde înainte de toate să explice fenomenele sociale în funcţie de evenimentele în care se încarnează ele şi de modul în care indivizii le-au gândit şi trăit. Dar, în

mersul său progresiv pentru a sesiza şi a explica ceea ce le-a apărut oamenilor ca o consecinţă a reprezentărilor şi a actelor lor (sau a reprezentărilor şi a actelor unora dintre ei), istoricul ştie bine şi din – ce în ce mai bine că trebuie să cheme în ajutor întregul aparat al elaborărilor inconştiente. Nu mai trăim în vremea unei istorii politice care se mulţumea să înşire cronologic dinastiile şi războaiele pe firul raţionalizărilor secundare şi al reinterpretărilor. Istoria economică este în mare măsură istoria operaţiilor inconştiente. Orice carte bună de istorie – şi vom cita una mare – este impregnată de etnologie. În cartea sa *Problème de V incroyance au XVIe siècle*, Lucien Feb vre face apel în permanenţă la atitudini psihologice şi la structuri logice pe care studiul unor documente, cum sunt textele indigene, permite doar să le atingă indirect, pentru că ele au scăpat întotdeauna conştiinţei acelora care vorbeau şi scriau: din

cauza absenţei nomenclaturii şi a etaloanelor, a reprezentării vagi a timpului, a caracterelor comune mai multor tehnici etc.x. Toate aceste indicaţii sunt etnologice în aceeaşi măsură ca şi istorice, căci ele transcend din mărturii dintre care niciuna nu se situează, şi pe bună dreptate, pe acest plan.

Ar fi deci inexact să spunem că pe drumul cunoaşterii omului, care se întinde de la studiul conţinuturilor conştiente până la cel al formelor inconştiente, istoricul şi etnologul merg în direcţii inverse: ei merg amândoi în acelaşi sens. Faptul că deplasarea pe care o efectuează de comun acord le apare fiecăruia sub modalităţi diferite – trecere de la explicit la implicit pentru isteric, de la particular la universal pentru etnolog – nu schimbă cu nimic identitatea demersului fundamental.) ar, pe Un drum al cărui traseu ei îl parcurg în acelaşi sens, numai orientarea lor diferă: etnologul merge înainte, căutând să atingă

întotdeauna, prin elemente conştiente pe care nu le ignoră niciodată, cât mai mult din inconştientul către care se îndreaptă; pe când istoricul înaintează, ca să spunem aşa, de-a îndărătelea, având privirea aţintită asupra activităţilor concrete şi particulare, de la care nu se îndepărtează decât pentru a le considera într-o perspectivă mai bogată şi mai completă. Ca un adevărat Ianus cu două feţe, solidaritatea celor două discipline este aceea care permite, în orice caz, a păstra în faţa ochilor totalitatea traseului.

O observaţie finală va preciza raţionamentul nostru. Tradiţional, istoria şi etnologia se deosebesc prin absenţa sau prezenţa documentelor scrise în societăţile care constituie obiectul studiului lor. Deosebirea nu este falsă; nu o considerăm însă esenţială, întrucât decurge din caracterele profunde pe care am încercat să le determinăm, dar pe care ea nu le explică. Fără îndoială, absenţa documentelor scrise în

majoritatea societăţilor zise primitive a constrâns etnologia să dezvolte metode şi tehnici adecvate studiului acelor activităţi care, din această cauză, rămân imperfect conştiente la toate nivelurile la care ele se exprimă. A ceată limitare însă, pe lângă faptul că poate fi adeseori depăşită prin tradiţia orală atât de bogată la unele popoare din Africa şi Oceania, nu poate fi considerată ca o barieră rigidă. Etnologia se interesează de populaţii care cunosc scrierea: Mexicul antic, lumea arebă, Extremul Orient. S-a putut de asemenea face istoria unor popoare care n-au cunoscut-o niciodată, ca, de exemplu, zuluşii. Este vorba şi aici de o diferenţă de orientare, nu de obiect, şi de două feluri de a organiza date mai puţin eterogene decât par. Etnologul se interesează mai ales de ceea ce mi este scris, nu atât pentru că popoarele pe care le studiază sunt incapabile de a scrie, cât fiindcă ceea ce îl interesează este diferit de tot ceea ce oamenii se

gândesc de obicei să fixeze pe piatră sau pe hârtie.

Până acum, o repartiţie a sarcinilor, justificată de tradiţii vechi şi de necesităţile de moment, a contribuit la confundarea aspectelor teoretic şi practic ale deosebirii dintre ele, deci la separarea mai mult decât e cazul a etnologiei de istorie. Numai atunci când ele vor aborda în deplin acord studiul societăţilor contemporane, se vor putea aprecia pe deplin rezultatele colaborării lor şi se va câştiga convingerea că aici, ca şi în alte domenii, ele nu pot realiza nimic una fără alta*

LIMBAJ ŞI ÎNRUDIRE

CAPITOLUL II

ANALIZA STRUCTURALA ÎN LINGVISTICĂ ŞI ÎN ANTROPOLOGIE[54]

În ansamblul ştiinţelor sociale cărora le aparţine în mod indiscutabil, lingvistica ocupă

54 Publicat sub acest titlu în „Word, Journal of the Linguistic Circle of New York“, vol. I, nr. 2, august 1945, p. 1 - 21.

totuşi un loc excepţional: ea nu este o ştiinţă socială ca celelalte, ci aceea care de departe a realizat cele mai mari progrese, singura, fără îndoială, care poate revendica numele de ştiinţă şi care a izbutit să formuleze o metodă pozitivă şi totodată să cunoască natura faptelor supuse analizei sale. Această situaţie privilegiată atrage după sine unele servituţi: lingvistul va vedea adesea cercetători din domeniul unor discipline învecinate, dar diferite, inspirându-se din exemplul său şi încercând să urmeze aceeaşi cale. *Noblesse oblige*: *o* revistă de lingvistică cum este „Word” nu se poate limita la ilustrarea unor teze şi a unor puncte de vedere strict lingvistice. Ea este obligată să-i accepte şi pe psihologii, sociologii şi etnografii doritori să afle de la lingvistica modernă calea care duce la cunoaşterea pozitivă a faptelor sociale. Încă în urmă cu douăzeci de ani, Marcel Mauss scria: „Sociologia ar fi, desigur, mult mai avansată dacă ar fi procedat peste tot imitându-i

pe lingvişti…” 1 Strânsa analogie de metodă care există între cele două discipline le impune colaborarea ca pe o datorie specială.

După Schrader2, nu mai este necesar să demonstrăm ce asistenţă poate acorda lingvistica sociologului în studiul problemelor de înrudire. Lingviştii şi filologii (Schrader, Rose)3 sunt aceia care au arătat improbabilitatea ipotezei, de care se cramponau încă în aceeaşi epocă atâţia sociologi, privind rămăşiţele matriliniare în familia antică. Lingvistul aduce sociologului etimologii care permit stabilirea între anumiţi termeni de înrudire a unor legături care nu erau imediat perceptibile. Invers, sociologul poate face cunoscute lingvistului obiceiuri, reguli pozitive şi prohibiţii care permit înţelegerea persistenţei anumitor trăsături ale limbajului sau a instabilităţii unor termeni sau a unor grupuri de termeni. În cursul unei recente şedinţe a Cercului lingvistic din New York, Julien Bonfante a ilustrat

acest punct de vedere, reamintind etimologia numelui de unchi în unele limbi romanice: grecescul Oexoc dă în italiană, spaniolă şi portugheză *zio* şi *tio*, adăugând că în unele regiuni ale Italiei unchi se numeşte *barba*. „Barba", „divinul" unchi, câte sugestii nu dau aceşti termeni sociologului! De îndată revin în memorie cercetările regretatului Hoicart privind caracterul religios al relaţiei avunculare şi furtul sacrificiului de că-

1 Rapports réels et pratiques etc... în: Sociologie et anthropologie, Paris, 1951.

2 O. Schrader, Prehistoric Antiquities of the *Aryan Peoples* (trad. F. B. Jevons), Londra, 1890, cap. XII, partea 4. /

3 O. Schrader, loc. cit.; H. J. R os e, *On the Alleged Evidence for Mother-Right în Carly Greece*... Folklore", 22 (1911). Vezi în această problemă lucrările cele mai recente ale lui G. Thomson, favorabile ipotezei rămăşiţelor

matriliniare.

Tre’ rudele de partea maternă x. Oricare ar fi interpretarea ce s-ar da faptelor culese de Hocart (propria sa interpretare nu este, desigur, complet satisfăcătoare), e neîndoios că lingvistul colaborează la rezolvarea problemei, descoperind în vocabularul contemporan persistenţa tenace a unor relaţii dispărute. În acelaşi timp, sociologul explică lingvistului raţiunea etimologiei sale şi îi confirmă validitatea. Mai recent, abordând ca lingvist sistemele de înrudire din Asia de sud, Paul K. Benedict a putut aduce o importantă contribuţie la sociologia familială din această parte a lumii[5556].

Procedând însă în acest fel, lingviştii şi sociologii îşi urmează în mod independent căile lor respective. Ei se opresc, fără îndoială, din timp în

55 A. M. H o c a r t, Chieftainship and the Sister's Son in the Pacific, „American Anthropologist“, serie nouă, vol. 17 (1915) ; The Uterin Nephew, ‚Man“, 23 (1923), nr. 4 ; The Cousin in Vedic Ritual, „Indian Antiquary", vol. 54 (1925) etc.

56 P. K. Benedict, Tibetan and Chinese Kinship Terms, „Harvard Journal of Asiatic Studies“, 6 (1942) ; Studies in Thai Kinship Terminology, „Journal of the American Oriental Society", 63 (1943).

timp pentru a-şi comunica anumite rezultate; aceste rezultate provin, totuşi, din demersuri diferite şi nu s-a făcut niciun efort pentru ca un grup să beneficieze de progresele tehnice şi metodologice realizate de celălalt. Această atitudine era explicabilă într-o epocă în care cercetarea lingvistică se sprijinea mai ales pe analiza istorică. În raport cu cercetarea etnologică, aşa cum se practica ea în aceeaşi perioadă, deosebirea era mai mult de grad decât de natură. Lingviştii aveau o metodă mai riguroasă, rezultatele lor erau mai bine fundamentate; sociologii se puteau inspira din exemplul lor, „renunţând de a lua ca bază a clasificărilor lor considerarea în spaţiu a speciilor actuale”[57];

dar, la urma urmei, antropologia şi sociologia nu aşteptau de la lingvistică decât lecţii; nimic nu lăsa să se prevadă o revelaţie 1.

---

57 L. Brunschvicg, Le progrès de la conscience dans la philosophie occidentale, vol. II, Paris, 1927, p. 562.

Naşterea fonologiei a răsturnat această situaţie. Ea nu numai că a reînnoit perspectivele lingvistice: o transformare de această amploare nu se limitează la o disciplină anume. Fonologia nu poate să nu joace, faţă de ştiinţele sociale, acelaşi rol înnoitor pe care l-a jucat, de exemplu, fizica nucleară pentru ansamblul ştiinţelor exacte. În ce constă această revoluţie, când încercăm s-o considerăm în implicaţiile sale cele mai generale? Răspunsul la această întrebare ni-l va da ilustrul maestru al fonologiei, N. Trubetzkoy. Într-un articol-program[58], el reduce, în fond, metoda fonologică la patru demersuri fundamentale: în primul rând, fonologia trece de la studiul fenomenelor lingvistice *conştiente* la cel al infrastructurii lor *inconştiente*; ea refuză să trateze *termenii* ca entităţi independente, luând, dimpotrivă, ca bază a analizei sale *relaţiile* dintre termeni; ea introduce noţiunea de *sistem*:

58 N. Trubetzkoy, La phonologie actuelle, în : „Psychologie du langage“, Paris, 1933.

„Fonologia actuală nu se mărgineşte să declare că fonemele sunt întotdeauna membri ai unui sistem, ea *arată* sisteme fonologice concrete şi scoate în evidenţă structura lor”[59]; în sfârşit, ea urmăreşte descoperirea unor *legi generale*, fie prin inducţie, „fie deduse în mod logic, ceea ce le dă un caracter absolut”[60].

Astfel, pentru prima oară, o ştiinţă socială reuşeşte să formuleze relaţii necesare. Acesta este sensul acestei ultime fraze a lui Trubetzkoy, în timp ce regulile precedente arată cum trebuie să procedeze lingvistica pentru a parveni la acest rezultat. Nu ne revine nouă să arătăm aici că pretenţiile lui Trubetzkoy sunt justificate; marea majoritate a lingviştilor moderni pare a fi de acord asupra acestui punct. Dar, când un eveniment de o asemenea importanţă se produce într-tina din ştiinţele umanistice, reprezentanţilor unor discipline apropiate nu numai că le este permis,

59 Op. cit., p. 243.
60 Ibid.

dar chiar li se cere să verifice imediat consecinţele lui şi aplicarea lui posibilă la fapte de un alt ordin.

Se deschid astfel perspective noi. Nu mai este vorba doar de o colaborare ocazională, în care lingvistul şi sociologul, lucrând fiecare în colţul lui, îşi comunică din timp în timp ceea ce fiecare descoperă şi poate să intereseze pe celălalt. În studiul problemelor de înrudire (şi fără îndoială şi în studiul altor probleme), sociologul se vede pus într-o situaţie formal asemănătoare cu aceea a lingvistului fonolog. Ca şi fonemele, termenii de înrudire sunt elemente de semnificaţie; ca şi acelea, ele nu capătă această semnificaţie decât cu condiţia de a se integra în sisteme; „sistemele de înrudire", ca şi „sistemele fonologice", sunt elaborate la nivelul gândirii inconştiente; în sfârşit, recurenţa unor forme de înrudire, reguli de căsătorie, atitudini prescrise în acelaşi fel între anumite tipuri de rude etc. În regiuni îndepărtate ale lumii şi în societăţi

profund diferite ne face să credem că, într-un caz şi în celălalt, fenomenele observabile rezultă din jocul unor legi generale, însă ascunse. Problema poate fi deci formulată în modul următor: într-o *altă ordine de realitate*, fenomenele de înrudire sunt fenomene de *acelaşi tip* ca fenomenele lingvistice. Poate oare sociologul, folosind o metodă analogă *în ceea ce priveşte forma* (dacă nu şi conţinutul) aceleia introdusă în fonologie, să determine ca ştiinţa sa să realizeze un progres analog aceluia care a avut loc în ştiinţele lingvistice?

Ne vom simţi şi mai dispuşi să ne angajăm în această direcţie când vom fi făcut următoarea constatare suplimentară: studiul problemelor de înrudire se prezintă astăzi în aceiaşi termeni şi pare să fie prins în aceleaşi dificultăţi ca lingvistica în ajunul revoluţiei fonologice. Între vechea lingvistică, care îşi căuta principiul de explicaţie în primul rând în istorie, şi unele

tentative ale lui Rivers există o analogie izbitoare: în ambele cazuri, studiul diacronic trebuie să fie singurul sau aproape singurul care să explice fenomenele sincronice. Comparând fonologia şi vechea lingvistică, Trubetzkoy o defineşte pe cea dintâi ca pe un „structuralism şi un universalism sistematic”, pe care îl opune individualismului şi „atomismului” şcolilor anterioare. Iar atunci când ia în considerare studiul diacronic, o face într-o perspectivă profund modificată. „Evoluţia sistemului fonologie este dirijată la fiecare moment dat de *tendinţa către un scop*... Această evoluţie are deci un sens, o logică internă, pe care fonologia istorică este chemată s-o scoată în evidenţă” 1. Această interpretare „individualistă”, „atomistă”, bazată exclusiv pe contingenţa istorică, criticată de Trubetzkoy şi Jakobson, este într-adevăr aceeaşi ca interpretarea aplicată în general problemelor de înrudire[61]. Fiecare

61 W. H. R. Rivers, The History of Melanesian Society, Londra, 1914, passim ; Social Organization (ed. W. I. Perry), Londra, 1924, cap. IV.

amănunt de terminologie, fiecare regulă specială privitoare la căsătorie sunt legate de un obicei diferit, ca o consecinţă sau ca un vestigiu al lui: se ajunge astfel la un abuz de discontinuitate. Nimeni nu se întreabă cum ar putea fi sistemele de înrudire, considerate în ansamblul lor sincronic, rezultatul arbitrar al întâlnirii dintre mai multe instituţii eterogene (de altfel, cele mai multe, ipotetice) şi funcţiona totuşi cu oarecare regularitate şi eficacitate 1.

Totuşi, o dificultate preliminară se opune transpunerii metodei fonologice la studiile de sociologie primitivă. Analogia superficială dintre sistemele fonologice şi sistemele de înrudire este atât de mare, incit duce imediat pe o pistă falsă. Aceasta constă în asimilarea din punctul de vedere al tratării lor formale a termenilor de înrudire cu fonemele limbajului. Se ştie că, pentru a ajunge la o lege de structură, lingvistul analizează fonemele ca „elemente diferenţiale”, care pot fi organizate

apoi într-unul sau mai multe „cupluri de opoziţie”[6263]. Sociologul ar putea fi ispitit de a disocia termenii de înrudire ai unui sistem dat, urmând o metodă analogă. În sistemul nostru de înrudire, de exemplu, termenul *tată* are o conotaţie pozitivă în ceea ce priveşte sexul, vârsta relativă, generaţia; el are, dimpotrivă, o extensiune nulă şi nu poate exprima o relaţie de alianţă. Astfel, pentru fiecare sistem se va pune întrebarea care sunt relaţiile exprimate, iar pentru fiecare termen al sistemului ce conotaţie – pozitivă sau negativă – posedă el în raport cu fiecare din aceste relaţii: generaţie, extensiune, sex, vârstă relativă, afinitate etc. La acest nivel „microsociologic” va exista speranţa de a discerne legile de structură cele mai generale, aşa cum lingvistul le descoperă pe ale sale la nivelul infrafonemic sau fizicianul la nivelul

62 In acelaşi sens, S. Tax, Some Problems of Social Organization, în : Social Anthropology of North American Tribes (ed. F. Eggan), Chicago, 1937.

63* R. Jakobson, Observations sur le classement phonclogique des consonnes, loc. cit.

intramolecular, adică la nivelul atomului. În aceşti termeni s-ar putea interpreta interesanta încercare întreprinsă de Davis şi Warner[64].

Imediat însă se prezintă o triplă obiecţie. O analiză cu adevărat ştiinţifică trebuie să fie reală, simplificatoare şi explicativă. Astfel, elementele diferenţiale, care se află la capătul analizei fonologice, au o existenţă obiectivă din triplul punct de vedere: psihologic, fiziologic şi chiar fizic. Ele sunt mai puţin numeroase decât fonemele formate prin combinarea lor şi, în sfârşit, ele permit a înţelege şi reconstrui sistemul. Din ipoteza precedentă însă nu ar rezulta nimic de acest fel. Tratarea termenilor de înrudire, aşa cum am imaginat-o mai sus, nu este analitică decât în aparenţă, fiindcă, de fapt, rezultatul este mai abstract decât principiul; în loc de a merge către concret, ne îndepărtăm de el, iar sistemul definitiv – dacă există sistem – nu ar

64 K. Davis, şi W. L. Warner, Structural Analysis of Kinship, „American Anthropologist", serie nouă, vol. 37 (1935).

putea fi decât conceptual. În al doilea rând, experienţa lui Davis şi Warner dovedeşte că sistemul obţinut prin acest procedeu este infinit mai complicat şi mai greu de interpretat decât datele experienţei[65]. În sfârşit, ipoteza nu are nicio valoare explicativă, ea nu contribuie la înţelegerea naturii sistemului şi cu atât mai puţin permite reconstituirea genezei sale.

Care este cauza acestui eşec? O prea literală fidelitate faţă de me-toda lingvistului îi trădează în realitate spiritul. Termenii de înrudire nu au numai o existenţă sociologică, ei sunt şi elemente ale discursului. Nu trebuie uitat, în graba de a transpune asupra acestor termeni metodele lingvistului, că, fiind parte a vocabularului, ei ţin de aceste metode, nu în mod analogic, ci direct.

---

65 Astfel, la capătul analizei acestor autori, termenul „soţ“ este înlocuit prin formula
C2a/2d/o SUU 8/ego (loc. cit.).
Semnalăm cu această ocazie două studii recente care folosesc un aparat logic mult mai rafinat şi care prezintă un mare interes în ce priveşte metoda şi rezultatele (cf. F. G. Lounsbury, A Semantic Analysis of the Pawnee Kinship Usage, „Language“, vol. 32, nr. 1, 1956 ; W. H. Goodenough, The Com- ponenlial Analysis of Kinship, id.).

Or, tocmai lingvistica ne învaţă că analiza fonologică nu are priză directă asupra cuvintelor, ci numai asupra cuvintelor disociate prealabil în foneme. *Nu există relaţii necesare la nivelul* vocabularului1. Acest lucru este adevărat pentru toate elementele vocabularului, inclusiv termenii de înrudire. Aceasta e adevărat în lingvistică şi trebuie deci *ipso facto* să fie adevărat pentru o sociologie a limbajului. O tentativă ea aceea, a cărei posibilitate o discutăm acum ar consta, aişadar, în extinderea metodei fonologice, uitând însă fundamentul ei. Într-un vechi articol al său, Kroeber a prevăzut profetic această dificultate[6667]. Şi dacă a ajuns în acel moment la concluzia imposibilităţii unei analize structurale a termenilor de înrudire e fiindcă lingvistica însăşi era atunci redusă la o analiză fonetică, psihologică şi istorică. Ştiinţele sociale trebuie, într-adevăr, să

66 După cum se va vedea la lectura capitolului V, astăzi aş folosi o formulă mai nuanţată.

67 A. L. Kroeber, Classificatory Systems of Relationship, „Journal of the Royal Anthropological Institute“, vol. 39, 1909.

împărtăşească limitările lingvisticii, dar pot să profite şi de progresele ei.

Nu trebuie neglijată nici deosebirea foarte profundă care există între tabloul fonemelor unei limbi şi tabloul termenilor de înrudire ai unei societăţi. În primul caz nu există îndoială în ceea ce priveşte funcţia: toţi ştim la ce serveşte un limbaj: el serveşte la comunicare. Ceea ce, dimpotrivă, lingvistul a ignorat multă vreme şi ceea ce numai fonologia i-a permis să descopere este mijlocul datorită căruia limbajul ajunge la acest rezultat. Funcţia era evidentă; sistemul rămânea necunoscut. În această privinţă, situaţia în care se află sociologul este inversă: de la Lewis H. Morgan ştim limpede că termenii de înrudire constituie sisteme; dimpotrivă, continuăm să ignorăm întrebuinţarea ce li se va da. Necunoaşterea acestei situaţii iniţiale reduce cele mai multe dintre analizele structurale ale sistemelor de înrudire la simple tautologii. Ele

demonstrează ceea ce este evident şi neglijează ceea ce rămâne necunoscut.

Aceasta nu înseamnă că ar trebui să renunţăm la introducerea unei ordini şi la descoperirea unei semnificaţii în nomenclaturile de înrudire. Trebuie însă cel puţin să recunoaştem problemele speciale pe care le pune o sociologie a vocabularului şi caracterul ambiguu al relaţiilor care unesc metodele acesteia cu cele ale lingvisticii. Din acest motiv ar fi preferabil să ne limităm la discutarea unui caz în care analogia este simplă. Avem, din fericire, această posibilitate.

Ceea ce numim în general „sistem de înrudire" acoperă, de fapt, două categorii de realităţi foarte diferite. Există, în primul rând, termeni prin care se exprimă diferitele tipuri de relaţii familiale. Dar înrudirea nu se exprimă numai într-o nomenclatură: indivizii sau clasele de indivizi care folosesc termenii se simt (sau nu se

simt, după caz) legaţi unii faţă de alţii de o conduită determinată: respect sau familiaritate, drept sau datorie, afecţiune sau ostilitate. Astfel, pe lângă ceea ce noi propunem să se numească *sistemul de denumiri* (şi care constituie, propriu-zis, un sistem de vocabular), există un alt sistem, tot de natură psihologică şi socială, pe care îl vom desemna ca *sistem de atitudini*. Or, dacă e adevărat (după cum s-a arătat mai sus) că studiul sistemelor de denumiri ne pune într-o situaţie analogă aceleia în care ne aflăm în prezenţa unor sisteme fonologice, însă inversă, această situaţie devine, ca să spunem aşa, „redresată" când este vorba de sisteme de atitudini. Putem ghici rolul pe care îl joacă acestea din urmă şi care este de a asigura coeziunea şi echilibrul grupului, dar nu înţelegem conexiunile existente între diversele atitudini şi nu discernem necesitatea lor *t*. Cu alte cuvinte, la fel ca în cazul limbajului, cunoaştem funcţia, dar ne lipseşte sistemul.

Între *sistemul de denumiri* şi *sistemul de atitudini* vedem, aşadar, o deosebire profundă, şi asupra acestui punct ne despărţim de A. R. Radcliffe-Brown, dacă el a crezut într-adevăr, aşa cum i s-a reproşat, că cel de-al doilea nu era decât expresia ori traducerea pe plan afectiv a primului sistem 3. În cursul ultimilor am au fost aduse numeroase exemple de grupuri în care tabelul termenilor de înrudire nu reflectă exact pe cel al atitudinilor familiale, şi invers 3. Ne-am înşela crezând că în orice societate sistemul de înrudire constituie principalul mediu prin care se reglementează relaţiile individuale; şi, chiar în societăţile în care acest rol îi este rezervat, el nu-l îndeplineşte întotdeauna în aceeaşi măsură. În plus, trebuie să facem întotdeauna distincţie între două tipuri de atitudini: mai întâi atitudinile difuze, necristalizate şi lipsite de caracter instituţional, despre care se poate admite că sunt pe plan psihologic reflectarea sau eflorescenţa

terminologiei şi, alături sau pe deasupra celor precedente, atitudinile stilizate, obligatorii, sancţionate prin tabuuri sau privilegii şi care se exprimă printr-un ceremonial fix. Aceste atitudini, departe de[68]

a reflecta în mod automat nomenclatura, se prezintă adeseori ca elaborări secundare destinate să rezolve contradicţiile şi să învingă deficienţele inerente sistemului de denumiri. Acest caracter sintetic reiese în mod deosebit de izbitor la indigenii wik monkan din Australia; în acest grup, privilegiile de „glumă" (obscenă) sancţionează o contradicţie între relaţiile de înrudire care unesc doi bărbaţi înainte de căsătoria lor şi relaţia teoretică presupusă între ei, pentru a explica căsătoria lor ulterioară cu două femei care nu se află între ele în relaţia corespunzătoare 1. Între două sisteme de nomenclaturi posibile există contradicţie, iar accentul pus pe atitudini

68 M. E. O p 1 e r, Apache Data concerning the Relation of Kinship Terminology to Social Classification, „Amer. Anthrop.", serie nouă, vol. 39 (1937) ; A. M. H a 1 p e r n, Yuma Kinship Terms, id., 44 (1942).

reprezintă un efort pentru a integra sau depăşi această contradicţie între termeni. Ne putem declara uşor de acord cu Radcliffe-Brown, afirmând existenţa unor „relaţii reale de interdependenţă între terminologie şi restul sistemului” 2; o parte, cel puţin, dintre criticii săi au greşit atunci când, din absenţa unui paralelism riguros între atitudini şi nomenclatură, au ajuns la concluzia autonomiei reciproce a celor două categorii. Această relaţie de interdependenţă nu este însă o corespondenţă termen cu termen. Sistemul de atitudini constituie mai curând o integrare dinamică a sistemului de denumiri.

Chiar în ipoteza, la care aderăm fără rezervă, a unei relaţii funcţionale între cele două sisteme, avem aşadar dreptul, din raţiuni de metodă, să tratăm problemele aferente unui sistem sau celuilalt ca probleme separate. E ceea ce[69]

69 The Study of Kinship Systems, op.scit., p. 8. Apreciem această ultimă formulă a lui Radcliffe-Brown cu mult mai satisfăcătoare decît afirmaţia sa din 1935 că atitudinile prezintă „un foarte înalt grad de corelaţie cu clasificarea terminologică“ („Amer. Anthrop.“, sene nouă, 1935, p. 35).

ne propunem să facem aici pentru o problemă considerată pe drept cu vânt ca punctul de plecare al oricărei teorii a atitudinilor: aceea a unchiului dinspre mamă. Vom încerca să arătăm cum permite o transpunere formală a metodei urmate de fon olog lămurirea acestei probleme dintr-un unghi nou. Dacă sociologii i-au acordat o atenţie specială, au făcut-o, de fapt, numai fiindcă relaţia dintre unchiul matern şi nepot părea să facă obiectul unei importante dezvoltări într-un mare număr de societăţi primitive. Nu este însă suficient să se constate această frecvenţă; trebuie să i se descopere cauza.

Să reamintim succint principalele etape ale dezvoltării acestei probleme. În tot cursul secolului al XIX-lea şi până la Sydney Hartland 1, importanţa unchiului matern a fost interpretată de preferinţă ca o supravieţuire a unui regim matriliniar. Aceasta era o pură ipoteză şi, faţă de exemplele europene, posibilitatea ei era cu totul

dubioasă. Pe de altă parte, încercarea lui Rivers de a explica importanţa unchiului matern în India de sud ca o rămăşiţă a căsătoriei între veri prin alianţă ajungea la un rezultat cu totul descurajant: autorul însuşi a trebuit să recunoască că această interpretare nu putea explica toate aspectele problemei şi s-a resemnat cu ipoteza că pentru a înţelege existenţa *unei singure* instituţii trebuiau invocate *mai multe* obiceiuri eterogene astăzi dispărute (căsătoria între veri nefiind decât unul dintre ele). Atomismul şi mecanicismul triumfau[70]. De fapt, abia cu articolul capital al lui

Lowie asupra complexului matriliniar [71]se deschide ceea ce ar fi preferabil să se numească „faza modernă" a avunculatului. Lowie arată că corelaţia invocată sau postulată între predominarea unchiului matern şi un regim matriliniar nu rezistă analizei; de fapt, avunculatul

70* Op. cit, p. 624.

71 R. H. Lowie, The Matrilineal Complex, „Univ. of California Publ. in Amer. Archaeol. and Ethnol.", 16 (1919), nr. 2.

poate fi întâlnit asociat cu regimuri patriliniare, precum şi cu regimuri matriliniare. Rolul unchiului matern nu este explicat ca o consecinţă sau o rămăşiţă a unui regim de drept matern, ci este numai aplicarea particulară „a unei tendinţe foarte generale de a asocia relaţii sociale definite ou forme definite de înrudire, fără vreo legătură cu partea maternă ori paternă”. Acest principiu, introdus pentru prima oară de Lowie în 1919, după care ar exista o tendinţă generală de *a califica atitudinile*, constituie singura bază pozitivă a unei teorii, a sistemelor de înrudire. În acelaşi timp însă, Lowie lăsa fără răspuns anumite chestiuni: ce se înţelege de fapt prin avunculat? Nu se confundă oare sub un termen unic obiceiuri şi atitudini diferite? Şi, dacă este adevărat că există o tendinţă de a califica to-ate atitudinile, de ce numai anumite atitudini sunt asociate cu relaţia avunculară şi nu orice atitudini posibile în funcţie de grupurile considerate?

Să deschidem aici o paranteză pentru a sublinia analogia izbitoare ce se manifestă între evoluţia problemei noastre şi anumite etape ale reflecţiei lingvistice: diversitatea atitudinilor posibile în domeniul relaţiilor interindividuale este practic nelimitată; la fel stau lucrurile privind diversitatea sunetelor pe care aparatul vocal le poate articula şi le produce efectiv în primele luni ale vieţii omeneşti. Totuşi, nicio limbă nu reţine decât un număr foarte mic dintre toate sunetele posibile şi în această privinţă lingvistica îşi pune două întrebări: de ce au fost selecţionate anumite sunete? Ce relaţii există între unul sau mai multe sunete alese şi toate celelalte sunete? 1 Schiţa istoriei problemei unchiului matern făcută de noi se află tocmai în acelaşi stadiu: ca şi limba, grupul social găseşte la dispoziţia sa un foarte bogat material psihofiziologic; de asemenea, ca şi limba, grupul social nu reţine din acest material decât anumite elemente, dintre care unele cel puţin

rămân aceleaşi în cele mai diverse culturi, şi pe care el le combină în structuri mereu diversificate. Se poate pune deci întrebarea care este raţiunea alegerii şi care sunt legile combinărilor.

În ceea ce priveşte problema specifică a relaţiei avunculare, este indicat să ne adresăm lui Rad cliff e-Brown; celebrul său articol cu privire la unchiul matern în Africa de sud este prima încercare de a atinge şi a analiza modalităţile a ceea ce am putea numi „principiul general al calificării atitudinilor”. Este de ajuns să amintim aici succint tezele fundamentale ale acestui studiu, devenit astăzi clasic.

După Radcliffe-Brown, termenul de avunculat se aplică la două sisteme de atitudini antitetice: într-unul din cazuri, unchiul matern reprezintă autoritatea familială; el este temut, ascultat şi posedă drepturi asupra nepotului său; în – celălalt caz, nepotul este acela care exercită faţă de unchiul său privilegii de familiaritate şi îl poate

trata mai mult sau mai puţin ca victimă. În al doilea rând, între atitudinea faţă de unchiul matern şi atitudinea în raport cu tatăl există o corelaţie. În ambele cazuri găsim aceleaşi două sisteme de atitudini, însă inversate: în grupurile în care relaţia dintre tată şi fiu este familiară, cea dintre unchiul matern şi nepot este riguroasă, iar acolo unde tatăl apare ca depozitarul auster al autorităţii familiale, unchiul este cel tratat liberal. Cele două grupuri de atitudini formează deci, cum ar spune fonologul, două cupluri de opoziţii. Radcliffe-Brown încheia propunând o interpretare a fenomenului: filiaţia este cea care, în ultimă analiză, determină sensul acestor opoziţii. În regimul patriliniar, unde tatăl şi rudele tatălui reprezintă autoritatea tradiţională, unchiul matern este considerat ca o „mamă masculină”, fiind tratat în general în acelaşi fel şi uneori având acelaşi nume ca mama. În regimul matriliniar, situaţia este inversată: acolo unchiul matern

încarnează autoritatea, iar relaţiile de tandreţe şi de familiaritate se fixează asupra tatălui şi descendenţilor săi.

Ar fi greu să exagerăm importanţa acestei contribuţii a lui Radcliffe-Brown. După necruţătoarea critică a metafizicii evoluţioniste, atât de magistral condusă de Lowie, avem aici un efort de sinteză, reluat pe o bază pozitivă. A spune că acest efort nu şi-a atins dintr-odată scopul nu înseamnă, desigur, a atenua omagiul ce i se cuvine marelui sociolog englez. Să recunoaştem deci că articolul lui Radcliffe-Brown lasă şi el deschise probleme redutabile: în primul rând, avunoulatul nu este prezent în toate sistemele matriliniare şi patriliniare, dar poate fi găsit uneori în sisteme care nu sunt niciunul, nici celălalt[72]. Apoi relaţia avunculară nu este o relaţie cu doi, ci cu patru termeni: ea presupune un frate, o soră, un cumnat

72 Astfel, indigenii mundugomor dirj, Noua Guinee, unde relaţia dintre unchiul matern şi nepot este permanent familiară, pe cînd filiaţia este alternativ patri- liniară şi matriliniară (cf. Margaret Mead, Sex and Temperament in Three Primitive Societies, New York, 1935, p. 176 - 185).

şi un nepot. O interpretare ca aceea a lui Radcliffe-Brown izolează în mod arbitrar anumite elemente ale unei structuri globale şi care trebuie tratată ca atare. Câteva exemple simple vor pune în evidenţă această dublă dificultate.

Organizarea socială a indigenilor din insulele Trobriand, în Melanezia, se caracterizează prin filiaţia matriliniară, relaţii libere şi familiare între tată şi fiu şi un antagonism accentuat între unchiul matern şi nepot[73]. Dimpotrivă, la cerchezii din Caucaz, care sunt patriliniari, găsim ostilitate între tată şi fiu, pe când unchiul matern îşi ajută-nepotul, iar când acesta se căsătoreşte îi dăruieşte un cal[74][75]. Până aici ne aflăm în limitele schemei lui Radcliffe-Brown. Dar să examinăm alte relaţii familiale în cauză: Malinowski a arătat că în insulele Trobriand soţul şi soţia trăiesc într-o

73 E. W. Gifford, Tonga Society, „B. P. Bishop Museum Bulletin“, Honolulu, nr. 61, 1929, p. 16 - 22.
74 B. Malinowski, The Sexual Life of Savages in North-Western Melanesia, 2 voi., Londra, 1929.
75 Dubois de Monpereux (1839), citat după M. K o v a 1 e v s k i, La famille matriarcale au Caucase, „L'anthropologie“, vol. 4 (1893).

atmosferă de tandră intimitate şi că relaţiile dintre ei prezintă un caracter de reciprocitate. Dimpotrivă, relaţiile dintre frate şi soră sunt dominate de un tabu de o extremă rigoare. Care este situaţia în Caucaz? Relaţia dintre frate. Şi soră este o relaţie tandră în aşa măsură, încât la cerchezii pschav o fată unică „adoptă" un frate care va juca faţă de ea rolul obişnuit al fratelui, de cast tovarăş de pat[76]. Între soţi însă, situaţia este cu totul diferită: un cerchez nu îndrăzneşte să apară în public cu soţia sa şi n-o vizitează decât pe ascuns. După Malinowski, nu există insultă mai gravă la indigenii Trobriand decât a spune unui bărbat că seamănă cu sora lui; Caucazul, prin interdicţia de a cere unui bărbat informaţii despre sănătatea soţiei sale, oferă un echivalent al acestei prohibiţii.

Nu este, aşadar, suficient atunci când se examinează societăţi de tipul „cerchez" sau de tipul „Trobriand" de a studia corelaţia atitudinilor:

76» Ibid.

tată/*fiu* şi *unchi*/*fiu al surorii*. Această corelaţie nu este decât un aspect dintr-un sistem global în care sunt prezente şi legate organic patru tipuri de relaţii, şi anume *frate*/*soră*, *soţt soţie*, *tată*/*fiu*, *unchi matern*/*fiu al surorii*. Cele două grupuri care ne-au servit drept exemplu reprezintă, atât unul, cât şi celălalt, aplicaţii ale unei legi care poate îi formulată în modul următor: în cele două grupuri, relaţia dintre unchiul matern şi nepot este faţă de relaţia dintre frate şi soră aşa cum este relaţia dintre tată şi fiu faţă de relaţia dintre soţ şi soţie. De aceea, atunci când un cuplu de relaţii este cunoscut, e întotdeauna posibil de a-l deduce pe celălalt.

Să examinăm acum alte cazuri. La indigenii Tonga din Polinezia, filiaţia este patriliniară, ca şi la cerchezi. Relaţiile dintre soţ şi soţie par a fi publice şi armonioase: certurile domestice sunt rare şi, chiar dacă femeia are adeseori un statut superior aceluia al soţului său, ea „nu are nici cea

mai mică intenţie de rebeliune faţă de el... şi se supune de bunăvoie autorităţii lui în toate problemele domestice”. Tot astfel, cea mai mare libertate domneşte între unchiul matern şi nepot: acesta din urmă este *fahu*, deasupra legii, faţă de unchiul său, cu care îi sunt permise toate familiarităţile. Acestor raporturi libere li se opun acelea dintre un fiu şi tatăl său. Acesta este *iapu* şi îi este interzis fiului să-i pipăie capul sau părul, să-l atingă în timp ce mănâncă, să doarmă în patul sau pe perna lui, să împartă cu el băutura sau hr cina, să se joace cu obiectele care îi aparţin. Cea mai puternică însă dintre toate *tapu* (interdicţii) este totuşi aceea care prevalează între frate şi soră, cărora nu le este permis nici măcar să se afle sub acelaşi acoperiş *K* /

Indigenii din jurul lacului Kutubu din Noua Guinee, deşi sunt şi ei patriliniari şi patrilocali, 1 oferă exemplul unei structuri inverse faţă de cea precedentă: „N-am văzut niciodată o asociere atât

de intimă între tată şi fiu", scrie despre ei F. E. Williams. Relaţiile dintre soţ şi soţie sunt caracterizate printr-un statut foarte coborât acordat sexului feminin, şi anume prin „separaţia categorică dintre centrele de interes masculin şi feminin". Femeile, spune Williams, „trebuie să muncească din greu pentru stăpânul lor... Uneori ele protestează şi capătă o chelfăneală". Împotriva soţului, femeia beneficiază* întotdeauna de protecţia fratelui său şi la el îşi caută refugiu. În ceea ce priveşte raporturile dintre nepot şi unchiul matern, „ele sunt cel mai bine exprimate prin termenul de «respect»... cu o nuanţă de teamă", căci unchiul matern are puterea (ca la indigenii kipsigi din Africa) să-şi blesteme nepotul şi să-l lovească cu o boală grea *l*.

Această din urmă structură, preluată de la o societate ptriliniară, este totuşi de acelaşi tip cu cea a indigenilor schiai din Bougainville, care au filiaţia matriliniară. Între frate şi soră există

„raporturi amicale şi generozitate reciprocă”. Între tată şi fiu „nimic nu indică un raport de ostilitate, de autoritate rigidă sau de respect temător”. Relaţiile nepotului cu unchiul său matern se situează însă „între disciplina rigidă şi o interdependenţă recunoscută cu plăcere”. Totuşi „informatorii spun că toţi băieţii încearcă un fel de spaimă faţă de unchiul lor matern şi că îl ascultă mai mult decât pe tatăl lor”. Între soţ şi soţie nu pare deloc să domnească buna înţelegere: „Puţine soţii tinere sunt credincioase... Tinerii soţi sunt întotdeauna bă-[77]

nuitori, înclinaţi spre accese de gelozie... Căsătoria implică tot felul de adaptări dificile” 1.

Un tablou identic, dar mai accentuat găsim la indigenii dobu, matriliniari şi vecini ai celor din Trobriand, matriliniari şi ei, cu o structură foarte diferită. La dobu căsniciile sunt instabile, se

77 F. E. Williams, Natives of Lake Kutubu, Papua, „Oceania“, voi. 11, 1940 - 1941, şi 12, 1941 - 1942, p. 265 - 280 din voi. 11 ; Group Sentiment and Primitive Justice, „American Anthropologist“, voi. 43, nr. 4, partea I, 1941.

practică asiduu adulterul, iar bărbatul şi femeia se tem întotdeauna să nu piară prin vrăjitoria celuilalt. Într-adevăr, observaţia lui Fortune „că este o gravă insultă de a face aluzie la puterile vrăjitoreşti ale unei femei, în aşa fel încât bărbatul ei să poată auzi”, pare a fi o permutare a prohibiţiilor trobriandeze şi caucaziene citate mai sus.

La indigenii dobu, fratele mamei este considerat cel mai sever dintre toate rudele. „El îşi bate nepoţii multă vreme încă după ce părinţii lor au încetat să-i bată” şi este oprit a i se pronunţa numele. Fără îndoială, relaţia tandră există cu „buricul”, soţul surorii mamei, adică o dublură a tatălui, mai curând decât cu tatăl însuşi. Cu toate acestea, tatăl este considerat „mai puţin sever” decât unchiul şi, în contradicţie cu legea de transmisie ereditară, el caută întotdeauna să-şi favorizeze fiul pe seama nepotului său uterin.

În sfârşit, legătura dintre frate şi soră este

„cea mai puternică dintre toate legăturile sociale” 2.

Ce concluzii se pot trage din aceste exemple? Corelaţia dintre formele avunculatului şi tipurile de filiaţie nu epuizează problema. Cu acelaşi tip de filiaţie, patriliniar sau matriliniar, pot coexista forme diferite de avunculat. Găsim însă întotdeauna aceeaşi relaţie fundamentală între cele patru cupluri de opoziţii necesare elaborării sistemului. Acest lucru reiese mai clar din schemele de mai jos care ilustrează exemplele noastre şi unde semnul + reprezintă relaţiile libere şi familiare, iar semnul – relaţiile marcate prin ostilitate, antagonism sau rezervă (fig. 1). Această simplificare nu este însă pe de-a-ntregul legitimă, dar poate fi utilizată în mod provizoriu. Vom proceda în cele ce vor urma ia unele distincţii indispensabile.

Astfel sugerată, legea sincronică a corelaţiei poate fi verificată diacronic. Dacă rezumăm

evoluţia relaţiilor familiale în evul mediu aşa cum reiese ea din expunerea lui Howard, se obţine cu aproximaţie schema următoare: puterea fratelui asupra surorii scade, aceea a viitorului soţ creşte. Simultan, legătura dintre tată şi fiu slăbeşte, aceea dintre unchiul matern şi nepot se întăreşte *1*.

Această evoluţie pare să fie confirmată de documentele adunate de către L. Gautier, căci în textele „conservatoare” (Raoul de Cambrai, Geste des Loherains etc.) relaţia posibilă se stabileşte mai curând între tată şi fiu şi nu se deplasează decât progresiv spre unchiul matern şi nepot[7879].

* * *

78 G. C. Howard, A History of Matrimonial Institutions, 3 voi., Chicago, 1904.

79 Léon Gautier, La Chevalerie, Paris, 1890 Asupra aceluiaşi subiect mai poate fi consultat cu folos : F. B. Gummere, The Sister’s Son, în : An English Miscellany Presented to Dr. Furnivall, Londra, 1901 ; W. O. Farnsworth, Uncle and Nephew in the Old French Chanson de Geste, New York, Columbia University Press, 1913.

Vedem, prin urmare[80], că avunculatul, pentru a fi înţeles, trebuie să fie tratat ca o rela-

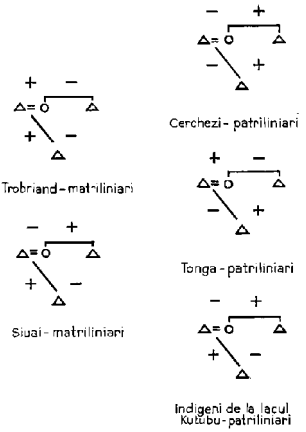


Fig. 1

le interioară a unui sistem şi că sistemul însuşi îste cel care trebuie să fie considerat în ansamblul său pentru a-i observa structura. Această structură se sprijină ea însăşi pe patru ermeni (frate, soră, tată, fiu), uniţi între ei Drin două cupluri de opoziţii corelative şi în aşa: el încât în fiecare dintre cele douăf generaţii în: auză există întotdeauna o relaţie pozitivă şi D relaţie

80 Paragrafele precedente au fost scrise în 1957 şi substituite textului iniţial ca răspuns la observaţia judicioasă a colegului meu Luc de Heusch de la Universitatea liberă din Bruxelles că unul dintre exemplele mele era materialmente inexact, observaţie pentru care îi aduc aici mulţumirile mele.

negativă. Ce este acum această strucură şi care poate fi raţiunea ei? Răspunsul este următorul: această structură este structura de înrudire cea mai simplă care se poate concepe şi care poate exista. Ea este, propriu-zis, *elementul de înrudire*.

În sprijinul acestei afirmaţii putem valorifica un argument de ordin logic: pentru ca o structură de înrudire să existe, trebuie ca în ea să fie prezente cele trei tipuri de relaţii familiale întotdeauna date în societatea omenească, adică o relaţie de consangvinitate, o relaţie de alianţă, o relaţie de filiaţie; cu alte cuvinte, o relaţie de la văr la vară, o relaţie de la soţ la soţie, o relaţie de la părinte la copil. Ne dăm uşor seama că structura considerată aici este cea care permite satisfacerea acestei triple exigenţe după principiul celei mai mari economii. Consideraţiile precedente au însă un caracter abstract, iar pentru demonstraţia noastră se poate invoca o dovadă mai directă.

Caracterul primitiv şi ireductibil al elementului de înrudire aşa cum l-am definit rezultă într-adevăr, în mod direct, din existenţa universală a prohibiţiei incestului. Aceasta echivalează cu afirmaţia că în societatea umană un bărbat nu poate obţine o femeie decât de la un alt bărbat, care i-o cedează sub formă de fiică sau de soră. Nu este, aşadar, necesar de a explica cum îşi face apariţia unchiul matern în structura de înrudire: el nu apare în ea, ci este dat imediat, este condiţia acestei structuri. Eroarea sociologiei tradiţionale, ca şi a lingvisticii tradiţionale, este de a fi studiat termenii, iar nu relaţiile dintre termeni.

Înainte de a merge mai departe vom elimina rapid câteva obiecţii care s-ar putea naşte. În primul rând, dacă relaţia „cumnaţilor” formează axa inevitabilă în jurul căreia se construieşte structura de înrudire, de ce ar interveni în structura elementară copilul născut din căsătorie?

Este de la sine înţeles că acest copil reprezentat poate fi un copil născut şi tot aşa de bine unul pe cale de a se naşte. Acestea fiind spuse, copilul este indispensabil pentru a atesta caracterul dinamic şi teleologic al demersului iniţial, care întemeiază înrudirea pe şi prin alianţă. Înrudirea nu este un fenomen static; ea nu există decât spre a se perpetua. Nu ne referim aici la dorinţa de a perpetua rasa, ci la faptul că, în cele mai multe sisteme de înrudire, dezechilibrul iniţial care se produce într-o generaţie dată între cel care cedează o femeie şi cel care o primeşte nu se poate stabiliza decât prin contraprestaţiile care au loc în generaţiile ulterioare. Chiar structura de înrudire cea mai elementară există simultan în ordinea sincronică şi în ordinea diacronici.

În al doilea rând, nu s-ar putea oare concepe o structură simetrică la fel de simplă, dar în care sexele ar fi inversate, adică o structură care ar pune în cauză o soră, pe fratele ei, pe soţia

acestuia şi pe fiica născută din unirea lor? Fără îndoială că da, însă această posibilitate teoretică poate fi eliminată imediat pe bază experimentală: în societatea umană, bărbaţii sunt cei care schimbă femeile şi nu invers. Rămâne de cercetat dacă unele culturi n-au avut cumva tendinţa de a realiza un fel de imagine fictivă a acestei structuri simetrice. Astfel de cazuri nu ar putea fi decât rare.

Ajungem astfel la o obiecţie mai gravă. S-ar putea ca, într-adevăr, să nu fi reuşit decât să inversăm problema. Sociologia tradiţională s-a înverşunat să explice originea avunculatului, iar noi ne-am debarasat de această cercetare, tratând pe fratele mamei nu ca pe un element extrinsec, ci ca pe un dat imediat al structurii familiale celei mai simple. Cum se face atunci că n-am întâlnit avunculatul întotdeauna şi pretutindeni? Căci, dacă avunculatul prezintă o distribuţie foarte frecventă, el nu este totuşi universal. Ar fi fost

zadarnică evitarea explicării cazurilor unde el este prezent, pentru a eşua abia în faţa absenţei lui.

Constatăm mai întâi că sistemul de înrudire nu are aceeaşi importanţă în toate culturile. Unora el le furnizează principiul activ care reglementează toate relaţiile sociale sau cele mai multe dintre ele. În alte grupuri, cum este societatea noastră, această funcţie este absentă sau foarte redusă; în altele, cum sunt societăţile indienilor de la Şesuri, ea nu este decât parţial îndeplinită. Sistemul de înrudire este un limbaj; el nu este un limbaj universal şi îi pot fi preferate alte înijloace de exprimare şi de acţiune. Din punctul de vedere al sociologului, aceasta înseamnă că în prezenţa unei culturi determinate se pune întotdeauna o întrebare preliminară: este oare sistematic sistemul? O asemenea întrebare, absurdă la prima vedere, n-ar fi în realitate absurdă decât în ceea ce priveşte limba; căci limba este sistemul de semnificaţie prin excelenţă;

ea nu poate să nu semnifice, şi întreaga ei raţiune de a fi stă în semnificaţie. Dimpotrivă, chestiunea trebuie examinată cu o rigoare crescândă pe măsură ce ne îndepărtăm de limbă pentru a considera alte sisteme, care pretind şi ele a fi semnificative, dar a căror valoare de semnificare rămâne parţială, fragmentară sau subiectivă, ca, de exemplu, organizarea socială, arta etc.

Mai mult, am interpretat avunculatul ca o trăsătură caracteristică a structurii elementare. Această structură elementară, care rezultă din relaţii definite între patru termeni, este, după părerea noastră, adevăratul *atom de înrudire*[81]. El nu are o existenţă care să poată fi concepută sau dată dincoace de exigenţele fundamentale ale structurii sale şi, pe de altă parte, el este unicul material de construcţie al sistemelor mai complexe. Căci există sisteme mai complexe; sau, pentru a ne exprima mai precis, orice sistem de

81 E de prisos să subliniem că atomismul pe care l-am criticat la Rivers este cel al filozofiei clasice, iar nu concepţia structurală a atomului, aşa cum o găsim în fizica modernă.

înrudire este elaborat pornind de la această structură elementară, care se repetă sau se dezvoltă prin integrarea de noi elemente. Trebuie, prin urmare, să luăm în consideraţie două ipoteze: aceea în care sistemul de înrudire considerat purcede prin simpla juxtapunere de structuri elementare şi în care, în consecinţă, relaţia avunculară rămâne mereu aparentă şi aceea în care unitatea constructivă a sistemului este de un grad mai complex. În acest din urmă caz, relaţia avunculară, deşi prezentă, va putea fi înglobată într-un context diferenţiat. Se poate concepe, de exemplu, un sistem care ia ca punct de plecare structura elementară, adăugând însă la dreapta unchiului matern pe soţia acestuia, iar la strângă tatălui mai întâi pe sora tatălui, apoi pe soţul acesteia. S-ar putea uşor demonstra că o dezvoltare de acest ordin atrage după sine în generaţia următoare o dedublare paralelă: la copil trebuie în acest caz făcută distincţia dintre fiu şi

fiică, fiecare fiind unit printr-o relaţie, simetrică şi inversă cu termenii care ocupă în structură celelalte poziţii periferice (poziţia preponderentă a surorii tatălui în Polinezia, *nhlampsa* sud-africană, şi moştenirea soţiei fratelui mamei). Într-o structură de acest ordin, relaţia avunculară continuă să fie manifestă, dar ea nu mai este predominantă. Ea se poate estompa sau confunda cu altele, în structuri de o complexitate şi mai mare. Dar, tocmai fiindcă ţine de structura elementară, relaţia avunculară reapare cu claritate şi tinde să se exacerbeze ori de câte ori sistemul considerat prezintă un aspect critic: fie pentru că este în transformare rapidă (coasta de nord-vest a Pacificului), fie pentru că se află la punctul de contact şi de conflict între culturi profund diferite (insulele Fiji, India de sud), fie, în sfârşit, pentru că este pe cale de a suferi o criză fatală (evul mediu european).

În sfârşit, trebuie adăugat că simbolurile,

pozitiv şi negativ, pe care le-am folosit în sehemele precedente reprezintă o simplificare excesivă, acceptabilă numai ca o fază a demonstraţiei. În realitate, sistemul atitudinilor elementare cuprinde cel puţin patru termeni: o atitudine de afecţiune, de tandreţe şi de spontaneitate; o atitudine care rezultă din schimbul reciproc de prestaţii şi de contraprestaţii; şi, pe deasupra acestor relaţii bilaterale, mai cuprinde două relaţii unilaterale: una corespunzând atitudinii creditorului, cealaltă aceleia a debitorului. Altfel spus: mutualitatea (=); reciprocitatea (±); dreptul (+); obligaţia (–); aceste patru atitudini fundamentale pot fi reprezentate în raporturile lor reciproce în modul următor:

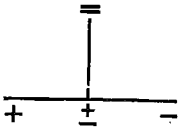


Fig. 2.

În multe sisteme, relaţia dintre doi indivizi se exprimă adeseori nu printr-o singură atitudine, ci

prin mai multe, formând, ca să spunem aşa, un pachet (astfel, în insulele Trobriand găsim între soţ şi soţie mutualitate *plus* reciprocitate). Aceasta constituie un motiv suplimentar pentru care structura fundamentală poate fi greu de desprins.

* * *

Am încercat să arătăm tot ceea ce analiza precedentă datorează maeştrilor contemporani ai sociologiei societăţilor primitive. Trebuie totuşi să subliniem că în punctul cel mai fundamental ea se îndepărtează de la învăţătura lor. Vom cita ea exemplu pe Radcliffe-Brown:

„Unitatea de structură pe care este construită o înrudire este grupul pe care eu îl numesc o «familie elementară» şi care constă dintr-un bărbat şi soţia lui şi copilul ori copiii lor… Existenţa familiei elementare creează trei feluri speciale de relaţii sociale: aceea dintre părinte şi

copil, dintre copiii aceloraşi părinţi şi dintre soţ şi soţie ca părinţi ai aceluiaşi copil sau copii... Cele trei feluri de relaţii care există înăuntrul familiei elementare constituie ceea ce eu numesc primul grad. Relaţii de gradul al doilea sunt acelea care depind de legătura dintre două familii elementare prin intermediul unui membru comun, cum ar fi tatăl tatălui, fratele mamei, sora soţiei şi aşa mai departe. De gradul al treilea sunt acelea ca fiul fratelui tatălui sau soţia fratelui mamei. Putem urmări astfel, dacă dispunem de informaţii genealogice, sisteme de relaţii de al patrulea, al cincilea sau al n-lea grad" 1.

Ideea exprimată în acest pasaj, după care familia biologică constituie pentru orice societate punctul de plecare în vederea elaborării sistemului său de înrudire, nu este, desigur, specifică savantului englez; nu există o altă idee în jurul căreia s-ar putea realiza o mai mare unanimitate. Şi nu există, după părerea noastră, o

altă idee mai periculoasă. Fără îndoială, familia biologică este prezentă şi se prelungeşte în societatea umană. Ceea ce conferă însă înrudirii caracterul ei de fapt social nu constă în ceea ce trebuie ea să păstreze de la natură, ci în demersul esenţial prin care ea se separă de aceasta. Un sistem de înrudire nu constă în legăturile obiective de filiaţie sau de consangvinitate dintre indivizi; el nu există decât în con-JA. R, Radcliffe-B r o w n, op. cit., p. 2, ştiinţa oamenilor, fiind un sistem arbitrar de reprezentări şi nu dezvoltarea spontană a unei situaţii de fapt. Ceea ce nu înseamnă, desigur, ca această situaţie de fapt să fie aytomat contrazisă sau chiar pur şi simplu ignorată. RadcliffeBrown a arătat în studii astăzi clasice că până şi sistemele cu cea mai rigidă şi mai artificială aparenţă, cum sunt sistemele australiene cu clase matrimoniale, ţin seama cu grijă de înrudirea biologică. Dar o observaţie atât de indiscutabilă ca a sa lasă intact faptul, după noi

decisiv, că în societatea umană înrudirea nu se stabileşte şi nu se perpetuează decât de şi prin modalităţi determinate de alianţă. Cu alte cuvinte, relaţiile tratate de Radcliffe-Brown ca „relaţii de primul grad" sunt funcţie şi depind de acelea pe care el le consideră secundare şi derivate. Caracterul primordial al înrudirii umane este de a cere, ca o condiţie de existenţă, punerea în relaţie a ceea ce Radcliffe-Brown numeşte „familii elementare". Deci ceea ce este într-adevăr „elementar" nu sunt familiile, termeni izolaţi, ci relaţia dintre aceşti termeni. Nicio altă interpretare nu poate explica universalitatea prohibiţiei incestului, al cărei corolar este relaţia avunculară sub aspectul ei cel mai general, când manifest şi când ascuns.

Ca sisteme de simboluri, sistemele de înrudire oferă antropologului un teren privilegiat pe care eforturile sale pot întâlni aproape (insistăm asupra cuvântului „aproape") pe acelea

ale ştiinţei sociale celei mai dezvoltate, adică lingvistica. Dar condiţia acestei întâlniri, de la care se poate spera o mai bună cunoaştere a omului, este de a nu se pierde niciodată din vedere că în cazul studiului sociologic, ca şi în al celui lingvistic, ne aflăm în plin simbolism. Or, dacă este justificat şi, într-un anumit sens, inevitabil de a se recurge la interpretarea naturalistă pentru a încerca să înţelegem emergenţa gândirii simbolice, după ce aceasta a fost dată, explicaţia trebuie să-şi schimbe natura tot atât de radical pe cât diferă fenomenul nou apărut de acelea care l-au precedat şi pregătit. Din acest moment, orice concesie făcută naturalismului ar risca să compromită progresele imense deja realizate în domeniul lingvisticii şi care încep să se contureze şi în sociologia familială şi s-o împingă pe aceasta din urmă spre un empirism lipsit de inspiraţie şi de fecunditate.

CAPITOLUL III

LIMBAJ ŞI SOCIETATE 1

Într-o carte a cărei importanţă din punctul de vedere al ştiinţelor sociale nu trebuie subestimată, Wiener2 îşi pune problema extinderii la acestea din urmă a metodelor matematice de predicţie, care au făcut posibilă construirea marilor maşini electronice de calcul. Răspunsul său e, în cele din urmă, negativ şi este justificat de el prin două motive.

În primul rând, el consideră că natura însăşi a ştiinţelor sociale implică repercutarea dezvoltării lor asupra obiectului de investigaţie. Interdependenţa dintre observator şi obiectul observat este o noţiune familiară teoriei ştiinţifice contemporane. Într-un sens, ea ilustrează o situaţie universală, putând fi totuşi considerată ca neglijabilă în domeniile în care au pătruns cercetările matematice cele mai înaintate. Astfel, astrofizica are un obiect prea vast pentru ca influenţa observatorului să se poată exercita

1 Adaptat după originalul englez: *Language and The Analysis of Social Laws*, „American Anthropologist”, voi. 53, nr. 2, aprilie-iunie 1951, p. 155 – 163.

2 N. Wiener, Cybernetics, or Control and Communication în the Animal and the Machine, ParisCambridge-New York, 1948 (vezi şi N. Wiener, Cibernetica sau ştiinţa comenzii şi comunicării la fiinţe şi maşini, Bucureşti, Editura ştiinţifică, 1966. – Nota trad.).

Asupra lui. În ceea ce priveşte fizica atomică, obiectele pe care le studiază sunt, desigur, foarte mici, dar, cum ele sunt în acelaşi timp foarte numeroase, noi nu putem sesiza decât valori statistice sau medii, unde influenţa observatorului este anulată în alt chip. În ştiinţele sociale, dimpotrivă, această influenţă rămâne sensibilă, deoarece modificările pe care le determină sunt *de aceeaşi ordine de mărime* ca fenomenele studiate.

În al doilea rând, Wiener observă că fenomenele care fac obiectul cercetărilor sociologice şi antropologice se definesc în funcţie de propriile noastre interese: ele se referă la viaţă, la educaţia, la cariera şi la mintea unor indivizi asemenea nouă. În consecinţă, seriile statistice de care dispunem pentru studierea unui fenomen oarecare rămân întotdeauna prea scurte pentru a servi ca bază unei inducţii legitime. Wiener conchide că analiza matematică, aplicată ştiinţelor sociale, nu poate furniza decât rezultate puţin interesante pentru specialist, comparabile acelora pe care le-ar aduce analiza statistică a unui gaz unei fiinţe care ar fi cam de ordinul de mărime al unei molecule.

Aceste obiecţii sunt de necombătut dacă le raportăm la cercetările la care se referă Wiener, adică la monografiile şi la lucrările de antropologie aplicată. În aceste cazuri este întotdeauna vorba de conduite individuale,

studiate de un observator care este el însuşi un individ, sau de studiul unei culturi, al unui „caracter naţional”, al unui gen de viaţă de către un observator incapabil de a se elibera complet de propria sa cultură sau de cultura de la care împrumută metodele şi ipotezele sale de lucru, care ţin, la rândul lor, de un tip de cultură determinat.

Totuşi, cel puţin într-unul din domeniile ştiinţelor sociale, obiecţiile lui Wiener pierd mult din ponderea lor. În lingvistică, şi cu deosebire în lingvistica structurală – privită mai ales din punctul de vedere al fonologiei –, par să fie întrunite condiţiile pe care el le pune pentru un studiu matematic. Limbajul este un fenomen social. Dintre fenomenele sociale, el este acela care evidenţiază cel mai clar cele două caractere fundamentale care oferă posibilitatea unui studiu ştiinţific. Mai întâi, aproape toate conduitele lingvistice se situează la nivelul gândirii

inconştiente. Când vorbim, nu avem conştiinţa legilor sintactice şi morfologice ale limbii. În plus, nu cunoaştem în mod conştient fonemele pe care le folosim pentru a diferenţia sensul cuvintelor noastre; suntem şi mai puţin conştienţi, presupunând că am putea fi uneori, de opoziţiile fonologice care permit descompunerea fiecărui fonem în elemente diferenţiale. În sfârşit, lipsa unei perceperi intuitive persistă chiar atunci când formulăm regulile gramaticale sau fonologice ale limbii noastre. Această formulare apare exclusiv pe planul gândirii ştiinţifice, în timp ce limba trăieşte şi se dezvoltă ca o elaborare colectivă. Nici chiar savantul nu reuşeşte să contopească complet cunoştinţele sale teoretice şi experienţa sa de subiect vorbitor. Felul său de a vorbi se modifică foarte puţin sub efectul interpretărilor pe care el le poate da despre ele şi care ţin de un alt nivel. Se poate deci afirma că în lingvistică influenţa observatorului asupra obiectului de

observaţie este neglijabilă: nu ajunge ca observatorul să devină conştient de fenomen pentru ca acesta să fie modificat.

Limbajul a apărut foarte de timpuriu în dezvoltarea omenirii. Dar, chiar ţinând cont de necesitatea unor documente scrise pentru a întreprinde un studiu ştiinţific, va trebui să recunoaştem că scrierea datează de multă vreme şi că ea furnizează serii suficient de lungi pentru a face posibilă analiza matematică. Seriile disponibile în lingvistica indo-europeană, semitică şi chino-tibetană sunt de ordinul a 4 sau 5.000 de ani. Iar când dimensiunea istorică lipseşte, la limbile zise „primitive”, lucrul se poate adesea remedia prin compararea unor forme multiple şi contemporane, datorită cărora o dimensiune spaţială, dacă se poate spune aşa, înlocuieşte în mod util pe aceea care lipseşte.

Limbajul este, aşadar, un fenomen social, care constituie un obiect independent de

observator şi pentru care dispunem de lungi serii statistice, ceea ce reprezintă un dublu motiv pentru a-l considera apt de a satisface exigenţele matematicianului, aşa cum au fost ele formulate de Wiener.

Numeroase probleme lingvistice depind de maşinile moderne de calcul. Dacă s-ar cunoaşte structura fonologică a unei limbi oarecare şi regulile care guvernează gruparea consoanelor şi a vocalelor, o maşină ar întocmi cu uşurinţă lista combinaţiilor de foneme care formează cuvintele de n silabe din vocabular şi ale tuturor celorlalte combinaţii compatibile cu structura limbii, aşa cum va fi fost ea definită în prealabil. O maşină care primeşte ecuaţii ce determină diversele tipuri de structuri cunoscute în fonologie, repertoriul sunetelor pe care aparatul fonator al omului le poate emite şi cele mai mici praguri diferenţiale dintre aceste sunete, determinate în prealabil prin metode psihofiziologice (pe baza unui inventar şi a

unei analize a fonemelor celor mai apropiate), ar putea furniza un tablou exhaustiv al structurilor fonologice cu *n* opoziţii (*11* putând fi oricât de mare). S-ar obţine astfel un gen de tablou periodic al structurilor lingvistice, comparabil cu cel al elementelor pe care chimia modernă îl datorează lui Mendeleev. N-am mai avea atunci decât să reperăm în tablou amplasamentul limbilor deja studiate, să fixăm poziţia şi relaţiile cu celelalte limbi, acelea al căror studiu direct este încă insuficient pentru a ne oferi despre ele o cunoaştere teoretică, şi chiar să descoperim amplasamentul limbilor dispărute, viitoare sau pur şi simplu posibile.

Un ultim exemplu: Jakobson a propus recent o ipoteză conform căreia o singură limbă ar putea comporta câteva structuri fonologice diferite, fiecare intervenind pentru un anumit tip de operaţii gramaticale[82]. Trebuie să existe o relaţie

82 R. Jakobson, The Phonetic and Grammatical Aspect of Language in their Interrelations, în : Actes du Vie Congrès international des linguistes, Paris, 1948.

între toate aceste modalităţi structurale ale aceleiaşi limbi, o „metastructură” care poate fi considerată ca legea grupului constituit de structurile modale. Cerând unui calculator să analizeze fiecare modalitate, s-ar ajunge fără îndoială, prin metode matematice cunoscute, să se restituie „metastructura” limbii, cu toate că aceasta din urmă ar trebui să fie adeseori prea complexă pentru a o putea degaja cu metode empirice de investigaţie.

Problema pusă mai sus poate fi definită, aşadar, precum urmează. Dintre toate fenomenele sociale, limbajul pare să fie singurul susceptibil astăzi de un studiu într-adevăr ştiinţific, care să explice modul în care s-a format şi să prevadă anumite modalităţi ale evoluţiei sale ulterioare. Aceste rezultate au fost obţinute datorită fonologiei şi în măsura în care ea a ştiut să ajungă, dincolo de manifestările conştiente şi istorice ale limbii, întotdeauna superficiale, la realităţi

obiective. Acestea constau din sisteme de relaţii, care sunt, la rândul lor, produsul activităţii inconştiente a spiritului. De aici întrebarea: o asemenea reducţie poate oare fi întreprinsă şi pentru alte tipuri de fenomene sociale? Şi, în caz afirmativ, o metodă identică ar duce oare la aceleaşi rezultate? În sfârşit – şi dacă răspunsul nostru la a doua întrebare ar fi afirmativ – am putea oare admite că diverse forme de viaţă socială sunt substanţial de aceeaşi natură, adică sisteme de conduite dintre care fiecare este o proiecţie pe planul gândirii conştiente şi socializate a legilor universale care gu-Verrtează activitatea inconştientă a spiritului? Este clar că toate aceste chestiuni nu pot fi rezolvate dintr-odată. Ne vom mulţumi deci să indicăm câteva puncte de reper şi să schiţăm principalele direcţii în care s-ar putea angaja în mod util cercetarea.

Vom începe prin a evoca câteva lucrări ale lui Kroeber care au pentru dezbaterea noastră o

importanţă metodologică certă. În studiul său asupra evoluţiei stilului costumului feminin, Kroeber s-a ocupat” de modă, adică de un fenomen social intim legat de activitatea inconştientă a spiritului. Rareori se întâmplă să ştim clar de ce un anumit stil ne place sau de ce se demodează. Or, Kroeber a arătat că această evoluţie, arbitrară în aparenţă, ascultă de nişte legi. Aceste legi nu sunt accesibile observaţiei empirice şi, cu atât mai puţin, unei perceperi intuitive a faptelor de modă. Ele se manifestă numai atunci când se măsoară un anumit număr de relaţii între diversele elemente ale costumului. Aceste relaţii pot fi exprimate sub formă de funcţii matematice ale căror valori calculate oferă, la un moment dat, o bază pentru previziune *l*.

Moda – aspectul, cum s-ar putea crede, cel mai arbitrar şi mai contingent al conduitelor sociale – este pasibilă dèci de un studiu ştiinţific. Or, metoda schiţată de Kroeber se aseamănă nu

numai cu aceea a lingvisticii structurale: ea va putea fi asimilată în mod util şi cu unele cercetări din domeniul ştiinţelor naturale, şi anume cu acelea ale lui Teissier privitoare la creşterea crustaceelor. Acest autor a arătat că se pot formula legi ale creşterii cu condiţia de a reţine dimensiunile relative ale elementelor care compun membrele (cleştele de exemplu) mai curând decât formele lor. Determinarea

1 J. Richardson şi A. L. Kroeber, *Three Centuries of Women's Dress Fashions*: *A. Quantitative Analysis*, „Anthropological Records", Berkeley, 5, nr. 2,1940.

Acestor relaţii conduce la obţinerea unor parametri cu ajutorul cărora pot fi formulate legile creşterii[83]. Zoologia ştiinţifică nu are deci ca obiect descrierea formelor animale, aşa cum sunt ele percepute intuitiv, ci mai ales definirea unor relaţii abstracte, însă constante, în care apare

83 G. Teissier, La description mathématique des faits biologiques, „Revue de métaphysique et de morale", Paris, ianuarie 1936.

aspectul inteligibil al fenomenului studiat.

Am aplicat o metodă analogă la studiul organizării sociale, şi mai ales al regulilor de căsătorie şi al sistemelor de înrudire. Am putut astfel stabili că ansamblul regulilor de căsătorie ce pot fi observate în societăţile umane nu trebuie să fie clasificate, aşa cum se face în general, în categorii eterogene şi divers intitulate: prohibiţia incestului, tipuri de căsătorii preferenţiale etc. Ele reprezintă tot atâtea modalităţi de a asigura circulaţia femeilor în sânul grupului social, adică de a înlocui un sistem de relaţii consangvine, de origine biologică, printr-un sistem sociologic de alianţă. Această ipoteză de lucru odată formulată, nu mai rămâne decât să întreprindem studiul matematic al tuturor tipurilor de schimb care pot fi concepute între n parteneri pentru a deduce din el regulile de căsătorie în vigoare în societăţile existente. S-ar putea descoperi concomitent şi altele, corespunzând unor societăţi posibile. În

sfârşit, s-ar putea înţelege funcţia lor, modul lor de a opera şi relaţia dintre diferitele forme.

Or, ipoteza iniţială a fost confirmată prin demonstraţia, obţinută pe cale pur deductivă, că toate mecanismele de reciprocitate cunoscute de antropologia clasică (adică cele bazate pe organizarea dualistă şi pe căsătoria prin schimb între parteneri în număr de 2 sau de un multiplu al lui 2) constituie cazuri particulare ale unei forme de reciprocitate mai generale între un număr oarecare de parteneri, ceastă formă generală de reciprocitate a rămas în umbră, fiindcă partenerii nu sunt daţi unii altora (şi nu primesc unii de la alţii): nu se primeşte nimic de la acela căruia i se dă; nu i se dă aceluia de la care se primeşte. Fiecare dă unui partener şi primeşte de la un altul în cadrul unui ciclu de reciprocitate care funcţionează într-un singur sens.

Acest gen de structură, la fel de important ca sistemul dualist, fusese uneori observat şi descris.

Atenţia fiinçlu-ne atrasă de concluziile analizei teoretice, am adunat şi am compilat documentele împrăştiate care arată considerabila extensiune a sistemului. În acelaşi timp am putut interpreta caracterele comune unui mare număr de reguli de căsătorie: astfel, preferinţa pentru verii prin alianţă bilaterală sau pentru un tip unilateral când pe linie paternă, când pe linie maternă. Uzanţe ininteligibile pentru etnologi au devenit clare de îndată ce au fost reduse la modalităţi diverse ale legilor schimbului. La rândul lor, acestea au putut fi reduse la anumite relaţii fundamentale între modul de rezidenţă şi modul de filiaţie.

Întreaga demonstraţie ale cărei principale articulaţii au fost amintite mai sus a putut fi dusă la bun sfârşit cu condiţia de a considera regulile de căsătorie şi sistemele de înrudire ca un fel de limbaj, adică un ansamblu de operaţii destinate să asigure între indivizi şi grupuri un anumit tip de comunicare. Faptul că „mesajul” este constituit

aici de către *femeile grupului* care *circulă* între clanuri, neamuri sau familii (şi nu, ca în limbajul propriu-zis, de către *cuvintele grupului* care circulă între indivizi) nu alterează cu nimic identitatea fenomenului considerat în ambele cazuri.

Este oare posibil să se meargă mai departe? Lărgind noţiunea de comunicare pentru a include în ea exogamia şi regulile care decurg din prohibiţia incestului, putem aduce, în schimb, unele clarificări în problema care rămâne misterioasă, aceea a originii limbajului. Comparate cu limbajul, regulile de căsătorie formează un sistem complex de acelaşi tip ca acesta, însă mai grosolan, şi în care destule trăsături arhaice, comune şi unuia şi altuia, sunt fără îndoială conservate. Recunoaştem toţi că cuvintele sunt semne, dar, printre noi, poeţii rămân singurii care încă nu ştiu că ele au fost şi valori. În schimb, grupul social consideră femeile

ca valori de un tip esenţial, pe când nouă ne este greu să înţelegem că aceste valori se pot integra în sisteme semnificative, calitate pe care abia acum începem s-o atribuim sistemelor de înrudire. Acest echivoc reiese într-un mod comic din nişte critici adresate lucrării *Structurile elementare ale înrudirii*: „carte antifeministă” au spus unii, fiindcă femeile sunt tratate în ea ca obiecte. Am putea fi pe drept cuvânt surprinşi văzând că li se atribuie femeilor rolul de elemente într-un sistem de semne. Să fim atenţi, totuşi, că, dacă cuvintele şi fonemele au pierdut (de altfel mai mult în aparenţă decât în realitate) caracterul lor de valori şi au devenit simple semne, aceeaşi evoluţie nu s-ar reproduce integral în ceea ce priveşte femeile. Contrar femeilor, cuvintele nu vorbesc. Femeile sunt semne şi, în acelaşi timp, producătoare de semne; ca atare, ele nu pot fi reduse la starea de simboluri sau de jetoane.

Această dificultate teoretică comportă însă şi

un avantaj. Poziţia ambiguă a femeilor în acest sistem de comunicare între oameni care constă din regulile de căsătorie şi vocabularul de înrudire oferă o imagine grosolană, dar utilizabilă a tipului de raporturi pe care oamenii le-au putut de multă vreme întreţine cu ajutorul cuvintelor. Făcând acest ocol, am ajunge deci la o stare care reflectă aproximativ unele aspecte psihologice şi sociologice caracteristice începuturilor limbajului. Ca şi în cazul femeilor, impulsul originar care i-a constrâns pe oameni „să schimbe” cuvinte nu trebuie oare căutat într-o reprezentare dedublată, rezultând ea însăşi din funcţia simbolică ce-şi face prima sa apariţie? De îndată ce un obiect sonor este perceput ca unul care oferă o valoare imediată atât pentru vorbitor, cât şi pentru ascultător, el capătă o natură contradictorie a cărei neutralizare nu este posibilă decât prin acest schimb de valori complementare la care se reduce întreaga viaţă socială.

Poate că aceste speculaţii vor fi considerate aventuroase. Totuşi, dacă ni se acceptă principiul, decurge de aici cel puţin o ipoteză care poate fi supusă unui control experimental. Suntem conduşi, într-adevăr, să ne punem întrebarea dacă diversele aspecte ale vieţii sociale (inclusiv arta şi religia), al cărei studiu, după cum ştim deja, poate fi ajutat de metodele şi de noţiunile împrumutate de la lingvistică, nu constau în fenomene a căror natură se aseamănă cu aceea a limbajului. Cum ar putea fi verificată această ipoteză? Fie că limităm cercetarea la o singură societate sau o extindem la câteva. va trebui să adâncim destul de mult analiza diferitelor aspecte ale vieţii sociale pentru a atinge un nivel la care trecerea de la unul la celălalt va deveni posibilă, adică va trebui să elaborăm un fel de cod universal în măsură să exprime proprietăţile comune structurilor specifice ţinând de fiecare aspect. Folosirea acestui cod va trebui să fie justificată pentru

fiecare sistem luat izolat şi pentru toate sistemele atunci când va fi vorba de a le compara. Vom fi puşi astfel în situaţia de a şti dacă a fost atinsă natura lor cea mai profundă şi dacă ele constau sau nu din realităţi de acelaşi tip.

Să ni se permită să procedăm aici la o experienţă orientată în această direcţie. Examinând trăsăturile fundamentale ale sistemelor de înrudire caracteristice din câteva regiuni ale lumii, antropologul poate încerca să le exprime sub o formă destul de generală pentru ca ea să capete un sens chiar pentru lingvist; cu alte cuvinte, ca acesta să poată aplica acelaşi tip de formalizare la descrierea familiilor lingvistice care corespund aceloraşi regiuni. Această reducţie preliminară odată operată, lingvistul şi antropologul vor putea să-şi pună întrebarea dacă modalităţi diferite de comunicare – reguli de înrudire şi de căsătorie de o parte, limbaj de cealaltă parte. aşa cum sunt ele observate în

aceeaşi societate, pot sau nu fi legate de structuri inconştiente similare. În caz afirmativ am fi siguri că am ajuns la o expresie într-adevăr fundamentală.

Vom postula deci că între structura limbii şi aceea a sistemului de înrudire există o corespondenţă formală Dacă ipoteza este întemeiată, va trebui verificată prezenţa în regiunile următoare a unor limbi comparabile prin structura lor cu sistemele de înrudire aşa cum sunt ele definite mai jos.

1. *Aria indo-europeană*. – Reglementarea căsătoriei în societăţile noastre contemporane pare a fi bazată pe următorul principiu: cu condiţia edictării unui mic număr de prescripţii negative (grade prohibite), densitatea şi fluiditatea populaţiei sunt suficiente pentru obţinerea unui rezultat care în alte societăţi ar fi posibil numai cu ajutorul unui număr mare de reguli pozitive şi negative, şi anume o coeziune

socială rezultând din căsătorii între parteneri al căror grad de înrudire este foarte îndepărtat, dacă nu chiar imposibil de stabilit. Această soluţie de tip statistic poate avea ca origine o trăsătură caracteristică majorităţii vechilor sisteme de înrudire indo-europene. În terminologia noastră, ele ţin de o *formulă simplă de schimb generalizat*. Cu toate acestea, în aria indo-europeană, această formulă nu se aplică direct neamurilor, ci unor ansambluri complexe de neamuri, de tip *bratstro*, veritabile conglomerate în sânul cărora fiecare neam se bucură de o libertate relativă în raport cu regula de schimb generalizat care funcţionează strict la nivelul ansamblurilor înseşi. Se poate spune deci că o trăsătură caracteristică a structurilor de înrudire indo-europene ţine de faptul că ele pun problema coeziunii sociale în termeni simpli, păstrând în acelaşi timp posibilitatea de a-i aduce soluţii multiple.

Dacă structura lingvistică ar fi analogă cu

structura de înrudire, ar rezulta de aici pentru cea dintâi următoarele proprietăţi: limbi cu structură simplă, folosind numeroase elemente. Iar opoziţia între *simplitatea structurii*, pe de o parte, şi *complexitatea elementelor*, pe de altă parte, s-ar exprima prin faptul că mai multe elemente sunt întotdeauna disponibile (şi oarecum în concurenţă unele cu celelalte) pentru a ocupa aceeaşi poziţie în structură.

2. *Aria chino-tibetană*. – Complexitatea sistemelor de înrudire este aici de un alt ordin. Toate sistemele provin sau derivă din forma cea mai simplă cu putinţă a schimbului generalizat, adică din căsătoria preferenţială cu fiica fratelui mamei. Or, am arătat în altă parte că acest tip de căsătorie asigură coeziunea socială în modul cel mai puţin costisitor, fiind totodată infinit extensibil la un număr oarecare de parteneri.

Enunţând aceste propoziţii sub o formă destul de generală pentru a le face utilizabile de

către lingvist, vom spune deci că structura este complexă, în timp ce elementele înseşi sunt puţin numeroase. Această formulă pare de altfel foarte potrivită pentru a exprima un aspect caracteristic al limbilor cu tonuri.

3. *Aria africană*. – Sistemele de înrudire africane au o tendinţă comună de a dezvolta instituţia numită „preţul logodnicei”, asociată cu prohibiţia frecventă a căsătoriei cu soţia fratelui soţiei. De aici rezultă un sistem de schimb generalizat mai complex decât cel bazat exclusiv pe căsătoria preferenţială cu vara prin alianţă matrilaterală. În acelaşi timp, tipul de coeziune socială stabilit prin circulaţia bunurilor se apropie într-o oarecare măsură de tipul statistic de coeziune existent în propriile noastre societăţi.

Limbile africane ar trebui deci să ofere diverse modalităţi intermediare între tipurile examinate la punctele 1 şi 2.

4. *Aria Oceaniei*. – Trăsăturile caracteristice,

binecunoscute, ale sistemelor de înrudire polineziene ar avea ca echivalent pe plan lingvistic o structură simplă şi elemente puţin numeroase.

5. *Aria nord-americană*. – Această regiune a lumii prezintă o dezvoltare excepţională a sistemelor de înrudire zise crow-omaha, care trebuie deosebite cu grijă de toate acelea care manifestă aceeaşi indiferenţă faţă de nivelurile generaţiilor[84]. Sistemele crow-omaha nu pot fi definite pur şi simplu prin atribuirea a doua tipuri de veri prin alianţă unilaterali unor niveluri de generaţie diferite. Însuşirea lor distinctivă (prin care ele se opun sistemului miwok) constă în asimilarea verilor prin alianţă cu rude, nu cu aliaţi. Or, sistemele de tipul miwok sunt la fel de frecvente în Lumea Veche ca şi în Lumea Nouă, pe când sistemele crow-omaha propriu-zise, în afară de câteva excepţii, nu se întâlnesc decât în America. Aceste sisteme au desfiinţat distincţia

84 Aceasta înseamnă că noi respingem'' categoric asimilarea, propusă de Murdock, a sistemelor crow-omaha cu tipul miwok (cf. G. P. Murdock, Social Structure, New York, 1940, p. 224 şi 340).

dintre schimb restrâns şi schimb generalizat, adică între două formule considerate de obicei ca incompatibile. Prin această abatere, aplicarea simultană a doua formule simple permite garantarea căsătoriilor între grade îndepărtate, în timp ce aplicarea izolată a uneia ori a celeilalte formule ar fi ajuns numai la căsătoria între diferite tipuri de veri prin alianţă.

În termeni de structură lingvistică, aceasta ar însemna că unele limbi americane ar putea comporta elemente în număr relativ mare, apte să se articuleze în structuri relativ simple, însă cu preţul unei asimetrii impuse acestora din urmă.

În

* *

Nu vom insista niciodată îndeajuns asupra caracterului precar şi ipotetic al acestei reconstrucţii. Procedând la această reconstrucţie, antropologul porneşte de la cunoscut la necunoscut (cel puţin în ceea ce-l priveşte); îi sunt

familiare structurile de înrudire, dar nu şi acelea ale limbilor respective. Caracterele diferenţiale enumerate mai sus au oare un sens şi pe plan lingvistic? Acest lucru îl poate spune numai lingvistul. Ca antropolog social, profan în materie de lingvistică, m-am mărginit la asocierea eventualelor proprietăţi structurale, concepute în termeni foarte generali, cu unele trăsături ale sistemelor de înrudire. Pentru justificările de detaliu ale alegerii pe care am făcut-o între acestea din urmă, cititorul este rugat să consulte o lucrare ale cărei concluzii sunt presupuse cunoscute şi pe care aici, din lipsă de spaţiu, m-am mulţumit să le eyoc pe scurt. Am reuşit cel puţin să arăt anumite proprietăţi generale ale sistemelor de înrudire caracteristice mai multor regiuni ale lumii. Este sarcina lingvistului de a spune dacă structurile lingvistice ale acestor regiuni pot fi, măcar foarte aproximativ, formulate în aceiaşi termeni sau în termeni echivalenţi. Dacă

ar fi aşa, un mare pas înainte va fi fost făcut în direcţia cunoaşterii aspectelor fundamentale ale vieţii sociale.

Astfel ar fi deschisă calea spre analiza structurală şi comparată a obiceiurilor, instituţiilor şi comportamentelor sancţionate de grup. Am fi în măsură să înţelegem anumite analogii fundamentale între manifestările vieţii în societate, în aparenţă foarte deosebite unele de altele, cum sunt limbajul, arta, justiţia, religia. În sfârşit, am putea în acelaşi timp spera să depăşim într-o zi antinomia dintre cultură, care este un fapt colectiv, şi indivizii care o încarnează, fiindcă, în această nouă perspectivă, pretinsa „conştiinţă colectivă" s-ar reduce, la nivelul gândirii şi al comportamentelor individuale, la expresia unor modalităţi temporale ale legilor universale în care constă activitatea inconştientă a spiritului.

CAPITOLUL iv

LINGVISTICĂ ŞI ANTROPOLOGIE[85]

85 Tradus şi adaptat după originalul englez, Conference of

Pentru prima oară, poate, antropologii şi lingviştii s-au întrunit cu scopul mărturisit de a compara între ele disciplinele lor. Într-adevăr, problema nu este simplă. Dificultăţile de care ne-am lovit în cursul discuţiilor noastre se explică, pare-mi-se, prin mai multe cauze. Nu ne-am mulţumit să confruntăm lingvistica şi antropologia situându-ne pe un plan foarte general; a fost necesar să luăm în consideraţie mai multe niveluri şi am avut impresia că în mai multe rânduri, în cursul aceleiaşi discuţii, am alunecat în mod inconştient de la un nivel la altul. Să începem deci prin a face distincţie între ele.

În primul rând, s-a pus problema raportului între o limbă şi o cultură determinată. Pentru a studia o cultură este oare necesară cunoaşterea limbii? În ce măsură şi până la ce punct? Şi, invers, cunoaşterea limbii implică oare şi pe aceea

---

Anthropologists and Linguists^ Bloomington, Indiana, 1952. Publi.at, după o transcriere a înregistrării pe bandă magnetică, în : „Supplement to International Journal of American Linguistics“, voi. 19, nr. 2, aprilie 1953 ; „Mem.“, 8, 1953.

a culturii sau, cel puţin, a unora dintre aspectele ei?

Am discutat apoi şi la un alt nivel, la care problema pusă nu mai este aceea a raportului între o limbă şi o cultură, ci mai curând a raportului dintre *limbaj* şi *cultură* în general. Dar nu cumva am neglijat întrucâtva acest aspect? În cursul discuţiilor n-a fost niciodată luată în considerare problema pusă de atitudinea concretă a unei culturi faţă de limba respectivă. Astfel, de exemplu, civilizaţia noastră tratează limbajul într-un mod care ar putea fi calificat ca lipsit de moderaţie: vorbim mereu, orice pretext este bun pentru a ne exprima, a întreba, a comenta... Această manieră de a abuza de limbaj nu este universală, nu este nici măcar frecventă. Cele mai multe culturi pe care le numim primitive folosesc limbajul cu zgârcenie; nu se vorbeşte oricând şi în legătură cu orice. La aceste culturi, manifestările verbale sunt adeseori limitate la circumstanţe

prescrise, în afară de care cuvintele sunt menajate. În cursul dezbaterilor noastre, astfel de probleme au fost evocate, fără însă a li se acorda o importanţă egală cu a acelora care ţin de primul nivel.

Un al treilea grup de probleme s-a bucurat de şi mai puţină atenţie. Mă refer de astă dată la raportul nu între *o* limbă sau limbajul însuşi şi o cultură sau cultura însăşi, ci între lingvistică şi antropologie considerate ca ştiinţe. Această problemă, după mine capitală, a rămas totuşi la periferia tuturor discuţiilor noastre. Cum se explică această deosebire de tratament? Prin aceea că problema raporturilor dintre limbaj şi cultură este una dintre cele mai complicate care pot exista. În primul rând, limbajul poate fi tratat ca un *produs* al culturii: o limbă folosită într-o societate reflectă cultura generală a populaţiei. Într-un alt sens însă, limbajul este o *parte* a culturii; el constituie unul dintre elementele ei,

printre alte elemente. Să ne reamintim celebra definiţie a lui Tylor, pentru care cultura este un ansamblu complex cuprinzând utilajul, instituţiile, credinţele, obiceiurile şi, bineînţeles, limba. În funcţie de punctul de vedere din care privim, problemele puse nu sunt aceleaşi. Dar aceasta nu e totul: limbajul poate fi tratat şi ca o *condiţie* a culturii, şi sub un dublu aspect: diacronic, deoarece individul îşi însuşeşte cultura grupului său mai ales cu ajutorul limbajului; copilul este instruit, educat prin vorbire; este mustrat, alintat cu cuvinte. Privit dintr-un punct de vedere mai teoretic, limbajul apare şi ca o condiţie a culturii, în măsura în care aceasta din urmă are o arhitectură similară limbajului. Şi una, şi celălalt se construiesc cu ajutorul unor opoziţii şi corelaţii, altfel spus, al unor relaţii logice. Astfel încât limbajul poate fi considerat ca un fundament, destinat să capete structuri mai complexe uneori, dar de acelaşi tip cu ale sale, care corespund

culturii privite sub diferite aspecte.

Observaţiile precedente vizează aspectul obiectiv al problemei noastre. Aceasta comportă însă şi implicaţii subiective, a căror importanţă nu este mai mică. În cursul discuţiilor noastre am avut impresia că motivele care au determinat pe antropologi şi pe lingvişti să se întrunească nu erau de aceeaşi natură şi că aceste deosebiri mergeau uneori până la contradicţie. Lingviştii nu conteneau să ne explice că orientarea actuală a ştiinţei lor îi îngrijora. Ei se tem că, ocupaţi fiind cu analiza în care intervin noţiuni abstracte pe care colegii lor le înţeleg din ce în ce mai greu, ar putea pierde contactul cu celelalte ştiinţe umanistice. Lingviştii – şi dintre ei mai ales structuraliştii – îşi pun întrebarea: ce studiază ei la drept vorbind? Care este acel fapt lingvistic care pare să se desprindă de cultură, de viaţa socială, de istorie şi chiar de oamenii care vorbesc? Dacă lingviştii au ţinut să se întrunească

cu antropologii în speranţa unei apropieri de ei, nu este oare tocmai fiindcă speră să regăsească, datorită nouă, acea percepere concretă a fenomenelor de care metoda lor pare a se îndepărta?

Antropologii îi fac acestui demers o primire curioasă. Faţă de lingvişti ne simţim puşi într-o poziţie delicată. Ani de-a rândul am lucrat alături şi deodată ni se pare că lingviştii se derobează: îi vedem trecând de cealaltă parte a barierei, multă vreme considerată de netrecut, care separă ştiinţele exacte şi naturale de ştiinţele umaniste şi sociale. Iată-i, ca şi cum ar vrea să ne joace un renghi, apucându-se să lucreze în acel mod riguros al cărui privilegiu ne resemnasem a admite că-l deţineau ştiinţele naturii. Din această cauză s-a manifestat din partea noastră puţină melancolie şi, trebuie să mărturisim, multă invidie. Doream să aflăm de la lingvişti secretul succesului lor. N-am putea oare aplica şi noi în

câmpul complex al studiilor noastre – înrudire, organizare socială, religie, folclor, artă – aceste metode riguroase a căror eficacitate este zilnic verificată de lingvistică?

Să mi se permită să deschid aici o paranteză. Rolul meu în această şedinţă de închidere este de a exprima punctul de vedere al antropologului. Aş dori, aşadar, să spun lingviştilor cât de mult am învăţat de la ei, şi nu numai în timpul şedinţelor noastre plenare, ci, poate mai mult încă, asistând la seminarele lingvistice care aveau loc alături şi unde am putut măsura gradul de precizie, de minuţiozitate, de rigoare la care au ajuns lingviştii în studii ce continuă să depindă de ştiinţele umaniste, la fel ca antropologia.

Dar asta nu e totul. De trei sau patru ani încoace asistăm la o dezvoltare a lingvisticii nu numai pe plan teoretic. O vedem realizând o colaborare tehnică cu inginerii acelei ştiinţe noi numită ştiinţa comunicaţiei. Pentru studierea

problemelor voastre, voi, lingviştii, nu vă mai mulţumiţi cu o metodă teoretic mai sigură şi mai riguroasă decât a noastră: îl căutaţi pe inginer şi-i cereţi să construiască un dispozitiv experimental destinat să verifice sau să infirme ipotezele voastre. Astfel, timp de un secol sau două, ştiinţele umaniste şi sociale s-au resemnat să contemple universul ştiinţelor exacte şi naturale ca pe un paradis al cărui acces le era pe veci interzis. Şi iată că între cele două lumi lingvistica a reuşit să deschidă o portiţă. Şi. Dacă nu mă înşel cumva, motivele care i-au adus aici pe antropologi sunt într-o curioasă contradicţie cu acelea care i-au condus pe lingvişti. Aceştia din urmă se apropie de no: cu speranţa că studiile lor vor deveni mai concrete; antropologii îi solicită pe lingvişti în măsura în care aceştia le apar drept călăuze, în stare să-i scoată din confuzia la care pare a-i condamna o prea mare familiaritate cu fenomenele concrete şi empirice. De aceea

această conferinţă mi s-a părut uneori un fel de carusel diabolic, în care antropologii aleargă după lingvişti, în timp ce lingviştii îi urmăresc pe antropologi, fiecare grup încercând să obţină de la celălalt tocmai lucrul de care acesta voia să scape.

Să ne oprim un moment asupra acestui punct. De unde provine neînţelegerea? Mai întâi, fără îndoială, din dificultatea inerentei scopului pe care ni l-am propus. Personal am fost uluit îndeosebi de şedinţa în cursul căreia Mary Hans a încercat să exprime în formule, la tablă, problemele, în aparenţă foarte simple, ale bilingvismului. Nu era vorba decât de raportul dintre două limbi şi deja aveam de-a face cu un număr enorm de combinaţii posibile, care a mai crescut în cursul discuţiilor. În afara combinaţiilor a fost necesar să se facă apel la dimensiuni care au complicat şi mai mult problema. Această reuniune ne-a arătat, în primul rând, că orice efort de a formula într-un limbaj comun problemele

lingvistice şi problemele culturale ne pune de la început într-o situaţie extraordinar de complexă. Ar fi greşit să uităm acest lucru.

În al doilea rând, am procedat ca şi cum dialogul s-ar desfăşura numai între doi protagonişti: de o parte limba, de cealaltă parte cultura, şi ca şi cum problema noastră ar putea fi definită integral în termeni de cauzalitate: este oare limba aceea care exercită o acţiune asupra culturii sau cultura asupra limbii? Nu ne-am dat seama îndeajuns că limba şi cultura sunt două modalităţi paralele ale unei activităţi mai fundamentale: mă gândesc aici la acel oaspete prezent printre noi, deşi nimeni nu s-a gândit să-l invite la dezbaterile noastre: *spiritul uman*. Faptul că un psiholog ca Osgood s-a simţit mereu obligat să intervină în discuţie este suficient pentru a atesta prezenţa ca terţ a acestei fantome neprevăzute.

Chiar dacă adoptăm un punct de vedere

strict teoretic, putem afirma, cred, că între limbaj şi cultură trebuie să existe un oarecare raport. Ambele au necesitat câteva milenii pentru a se dezvolta, şi această evoluţie s-a desfăşurat paralel în spiritele oamenilor. Desigur, las deoparte frecventele cazuri de adopţie a unei limbi străine de către o societate care înainte vorbea altă limbă. În faza în care ne aflăm, ne putem limita la cazurile privilegiate în care limba şi cultura au evoluat una alături de cealaltă un anumit timp, fără vreo intervenţie deosebită a unor factori externi. Ne vom reprezenta oare în acest caz un spirit uman compartimentat, cu pereţi atât de etanşi incit nimic să nu poatăstrăbate prin ei? Înainte de a răspunde la această întrebare, trebuie examinate două probleme: aceea a nivelului la care trebuie să ne plasăm pentru a căuta corelaţiile dintre cele două ordine şi aceea a obiectelor înseşi între care putem stabili aceste corelaţii.

În legătură cu prima dificultate, colegul nostru Lounsbury ne-a propus zilele trecute un exemplu izbitor. Indigenii oneida, a spus el, folosesc două prefixe pentru a denota genul feminin; or, cu toate că a urmărit foarte atent pe teren comportamentele sociale care însoţesc folosirea unuia sau celuilalt prefix, Lounsbury nu a putut repera atitudini diferenţiale semnificative. Dar nu cumva problema fusese de la început greşit pusă? Cum s-ar fi putut stabili o corelaţie la nivelul comportamentelor? Acestea nu se situează pe acelaşi plan cu categoriile inconştiente ale gândirii la care ar fi trebuit mai întâi să se ajungă prin analiză pentru a înţelege funcţia diferenţială a celor două prefixe. Atitudinile sociale ţin de observaţia empirică. Ele nu aparţin aceluiaşi nivel ca structurile lingvistice, ci unui nivel diferit, mai superficial.

Mi se pare totuşi dificil de a trata ca o simplă coincidenţă apariţia unei dihotomii specifice

genului feminin într-o societate ca aceea a irochezilor, în care dreptul matern a fost împins la limita sa extremă. Nu se va spune oare că o societate care acordă femeilor o importanţă refuzată lor în alte părţi trebuie să plătească sub o altă formă preţul acestei licenţe? Preţ care ar consta în acest caz într-o incapacitate de a concepe genul feminin ca o categorie omogenă. O societate care, în opoziţie cu aproape toate celelalte, ar recunoaşte femeilor o capacitate deplină ar fi, în schimb, constrânsă să asimileze o parte din femeile sale – fetele foarte tinere, inapte încă de a-şi juca rolul – cu animale şi nu cu fiinţe umane. Propunând însă această interpretare, eu nu postulez o corelaţie între limbaj şi atitudini, ci între expresii omogene, formalizate deja, ale structurii lingvistice şi ale structurii sociale.

Voi aminti aici un alt exemplu. O structură de înrudire cu adevărat elementară – un atom de înrudire, dacă putem spune aşa – constă dintr-un

soţ, o soţie, un copil şi un reprezentant al grupului de la care soţul a primit soţia. Prohibiţia universală a incestului ne interzice, într-adevăr, să constituim elementul de înrudire numai cu o singură familie consangvină; el rezultă în mod necesar din unirea a doua familii sau grupuri consangvine. Pe această bază să încercăm a realiza toate combinaţiile atitudinilor posibile în cadrul structurii elementare, admiţând (dar numai pentru nevoite demonstraţiei) că raporturile dintre indivizi pot fi definite prin două caractere: pozitiv şi negativ. Se va băga de seamă că unele combinaţii corespund unor situaţii empirice, observate efectiv de către etnografi în cutare sau cutare societate. Când raporturile dintre soţ şi soţie sunt pozitive, iar acelea dintre frate şi soră negative, se verifică prezenţa a doua atitudini corelative: pozitivă între tată şi fiu, negativă între unchiul matern şi nepot. Cunoaştem, de asemenea, o structură simetrică, în care toate

semnele sunt inversate; aşadar. Întâlnim frecvent araniamente de ţinui

$(+\ -)$ sau $(-\ +)$,

de tipul adică două permutări. Dim

$(+\ -), (-\ +)$

Şi potrivă, aranjamente de tipul

$(+\ +), (-\ -)$

sunt unele frecvente, dar adeseori vagi, celelalte rare şi poate chiar imposibile sub o formă distinctă, căci ar risca să provoace o fisiune a structurii elementare, diacronic sau sincronic[86].

Asemenea formalizări pot fi oare transpuse pe teren lingvistic? Nu văd sub ce formă. Este clar cu toate acestea că antropologul foloseşte aici o metodă apropiată de aceea a lingvistului. Amândoi se străduiesc să organizeze unităţi constitutive în sisteme. Ar fi însă zadarnic să împingem paralelismul mai departe, căutând, de exemplu, corelaţii între structura atitudinilor şi sistemul de foneme sau sintaxa limbii grupului considerat.

86 Pentru ilustraţii şi analiză mai detaliată vezi capitolul II al acestui volum.

Lucrul acesta n-ar avea niciun sens.

Să încercăm să analizăm problema mai de aproape. Adeseori în cursul discuţiilor noastre au fost invocate numele şi ideile lui Whorf[87]. Într-adevăr, Whorf s-a străduit să descopere corelaţii între limbă şi cultură fără a parveni întotdeauna, cred, să convingă. Nu se explică oare aceasta prin faptul că el se arată mult mai puţin exigent faţă de cultură decât faţă de limbaj? Pe acesta din urmă, el îl abordează ca lingvist (bun sau rău, nu sunt eu acela care s-o decidă), adică obiectul la care el se opreşte nu este dat printr-o percepţie empirică şi intuitivă a realităţii. Acest obiect el îl sesizează la capătul unei analize metodice şi al unui considerabil efort de abstracţie. Dar entitatea culturală pe care o compară cu acest obiect este abia elaborată şi lăsată aşa cum e dată de o observaţie sumară. Whorf încearcă să descopere corelaţii între obiecte care ţin de două niveluri

87 Benjamin L. Whorf, Collected Papers on Metalinguistics, Washington, 1952 ; Language, Thought, and Reality (red. John B. Carrol), New York, 1956.

foarte îndepărtate prin calitatea observaţiei şi prin fineţea analizei la care sunt supuse atât una cât şi cealaltă.

Să ne situăm deci ferm la nivelul sistemelor de comunicare. Se pot face două observaţii chiar cu privire la societăţile studiate de Whorf. În primul rând, este imposibil de a reprezenta un sistem de înrudire hopi sub forma unui model cu două dimensiuni; sunt indispensabile trei dimensiuni, condiţie care se verifică de altfel pentru toate sistemele de tip crow-omaha. Care este motivul? Sistemul hopi cere intervenţia a trei tipuri de dimensiuni temporale. Unul corespunde descendenţei materne (pentru ego femelă); acesta este un timp cronologic, progresiv şi continuu, în care se succedă în ordine termenii bunică, mamă (ego), fiică, nepoată. Este vorba deci de un continuu genealogic. Or, continuurjic în care se desfăşoară celelalte descendenţe au proprietăţi diferite. În descendenţa mamei tatălui, indivizi

care aparţin câtorva generaţii sunt denumiţi cu acelaşi termen: astfel o femeie este întotdeauna o „soră a tatălui”, indiferent dacă e vorba de o mamă. de fiica ei sau de fiica acestei fiice. Continuul este un cadru vid, înăuntrul căruia nu se întâmplă nimic şi nu se produce nimic. Linia maternă (pentru ego mascul) se desfăşoară într-un al treilea tip de continuu, în care, generaţie după generaţie, indivizii alternează între două clase: aceea a „verilor primari” şi aceea a „nepoţilor”.

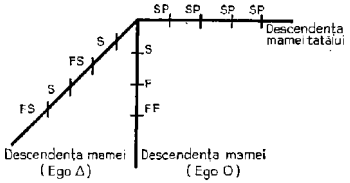


Fig. 3.

Aceste trei dimensiuni se regăsesc în sistemul de înrudire zuni, însă sub o formă atenuată şi s-ar putea spune chiar prematură. Pe de altă parte, este remarcabil faptul că în sistemul zuni ce” ţinuţil rectiliniu al descendenţei materne face ioc unui continuu în inel, având numai trei termeni: unul care înseamnă, indiferent, „bunică”

sau „nepoata”, unul pentru „mamă” şi, în sâirşit, altul pentru „fiică”.

Să examinăm acum un al treilea sistem pueblo, acela al grupurilor acoma şi laguna, care aparţin unei alte familii lingvistice, keresan. Sistemele acestea se caracterizează printr-o dezvoltare remarcabilă a termenilor zişi „reciproci”. Doi indivizi care ocupă o poziţie simetrică în raport cu un al treilea sunt, amândoi, desemnaţi printr-un singur termen.

Trecând de la hopi la acoma, observăm, aşadar, mai multe transformări ale sistemelor de înrudire. Un model cu trei dimensiuni face loc unui model cu două dimensiuni. Un sistem de referinţă cu trei ordonate, care pot fi reprezentate sub formă de continuuri temporale, se alterează la zuni, devenind la acoma un continuu spaţio-temporal. Într-adevăr, un observator membru al sistemului nu-şi poate imagina o relaţie cu un alt membru decât prin intermediul unui al treilea,

care trebuie deci să fie dat simultan.

Or, aceste transformări corespund acelora pe care studiul miturilor permite să le desprindem atunci când se compară versiunile aceloraşi mituri la hopi, zuni şi acoma. Să luăm ca exemplu mitul emergenţei. Hopi îl concep după un model genealogic: divinităţile alcătuiesc unele în raport cu altele o familie, fiind respectiv soţ, soţie, tată, bunic, fiică etc., oarecum în felul panteonului grecilor antici. Această structură genealogică este departe de a fi la fel de clară la zuni, la care mitul corespunzător se organizează mai curând într-un mod istoric şi ciclic. Cu alte cuvinte, istoria este subîmpărţită în perioade, fiecare dintre ele reproducând aproximativ pe cea precedentă şi ai cărei protagonişti întreţin raporturi de omologie. În sfârşit, la acoma, cei mai mulţi dintre protagonişti, care la hopi şi zuni sunt concepuţi ca indivizi, sunt dedublaţi sub formă de perechi ai căror termeni se opun prin atribute antitetice.

Astfel, scena emergenţei, care în versiunile hopi şi zuni se află pe primul plan, la acoma tinde să se retragă îndărătul unei alte scene: crearea lumii prin acţiunea conjugată a doua puteri, cea de sus şi cea de jos. În locul unei progresii continue sau periodice, mitul se prezintă ca un ansamblu de structuri bipolare, analoge acelora ale sistemului de înrudire.

Ce concluzie putem trage de aici? Dacă se poate constata o corelaţie între sisteme care aparţin unor domenii atât de îndepărtate, cel puţin în aparenţă, cum sunt înrudirea şi mitologia, ipoteza că o corelaţie de acelaşi tip ar exista şi cu sistemul lingvistic nu are nimic absurd sau fantezist. Care ar fi genul de corelaţie, îi revine lingvistului s-o spună. Pentru antropolog ar fi totuşi surprinzător ca nicio corelaţie, sub o formă sau alta, să nu poată fi descoperită. O respingere a acestei idei ar implica faptul că aceste corelaţii evidente între domenii foarte îndepărtate, cum

sunt înrudirea şi mitologia, dispar atunci când se compară alte domenii, cum sunt mitologia şi limba, desigur mai apropiate.

Acest mod de a pune problema ne apropie de lingvist. Într-adevăr, acesta studiază ceea ce el numeşte aspecte, printre altele pe cel al timpului. El se preocupă deci de diversele modalităţi pe care noţiunea de timp le poate lua într-o anumită limbă. Aceste modalităţi, aşa cum se manifestă ele pe plan lingvistic şi pe planul înrudirii, nu pot fi oare comparate? Fără a prejudicia asupra rezultatului dezbaterii, cred că avem cel puţin dreptul de a o deschide şi că problema pusă comportă un răspuns, fie el afirmativ sau negativ.

Trec acum la un exemplu mai complex, dar care îmi va permite să arăt mai bine cum trebuie antropologul să conducă analiza dacă doreşte să vină în întâmpinarea lingvistului şi să-l întâlnească pe un teren comun. Îmi propun să examinez două tipuri de structuri sociale, care pot fi observate în

regiuni îndepărtate: una care se întinde aproximativ din India până în Irlanda, cealaltă din Assam până în Manciuria. Nu pretind că fiecare regiune ilustrează acest singur tip de structură socială, excluzând pe toate celelalte. Postulez numai că exemplele cele mai bine definite şi mai numeroase ale fiecărui sistem se întâlnesc în cele două regiuni citate mai sus, pe care le vom contura destul de vag, dar care în linii mari corespund ariei limbilor indo-europene şi, respectiv, aceleia a limbilor chino-tibetane.

Voi caracteriza structurile în chestiune pe baza a trei criterii: regulile de căsătorie, organizarea socială, sistemul de înrudire:

Arie indo-europeană		Arie chinotib eternă
Regul i de căsătorie	Sisteme circulare, rezultând direct din regul	Sisteme circulare, coexistente cu sisteme de

	explicite sau indirect din faptul că alegerea soţului este determinată de legi de probabilitate.	schimb simetric.
Organizare socială	Unităţi sociale numeroase, organiza Le în structuri complexe (de tipul familie lărgită).	Unităţi sociale puţin numeroase, organizate în structuri simple (de tipul clan sau descendenţă).
Sistem de înrudire	A) subiectiv; b) termeni puţin numeroşi.	A) obiectiv; b) termeni foarte numeroşi.

Să examinam mai întâi regulile de căsătorie, în ciuda unei aparente diversităţi, majoritatea

sistemelor întâlnite în aria indo-europeană pot fi reduse la un tip simplu, pe care în alt loc l-am numit circular, sau formă simplă de schimb generalizat, pentru că permite integrarea unui număr oarecare de grupuri. Cea mai bună ilustrare a unui asemenea sistem este oferită de regula căsătoriei preferenţiale cu fiica fratelui mamei, prin a cărei simplă operare grupul A îşi primeşte femeile de la grupul B, B de la C şi C de la A. Partenerii sunt aşezaţi, aşadar, în cerc, iar sistemul funcţionează indiferent de numărul lor, fiindcă întotdeauna este posibilă introducerea în circuit a unui partener suplimentar.

Eu nu afirm că, într-o epocă îndepărtată din istoria lor, toate societăţile care vorbesc o limbă indo-europeană au practicat căsătoria cu fiica fratelui mamei. Ipoteza mea nu este nicidecum o reconstrucţie istorică; mă mărginesc să constat că cea mai mare parte a regulilor matrimoniale observate într-o arie care este şi aceea a limbilor

indo-europene aparţin direct sau indirect aceluiaşi tip, al cărui model logic cel mai simplu este oferit de regula de căsătorie citată mai sus.

În ceea ce priveşte organizarea socială, familia lărgită pare a fi forma cea mai frecventă în lumea indo-europeană. Se ştie că o familie lărgită se compune din mai multe descendenţe colaterale reunite pentru exploatarea unui domeniu comun, păstrând totuşi o oarecare libertate în privinţa alianţelor matrimoniale. Această ultimă condiţie este importantă, căci, dacă toate familiile lărgite ar fi asimilate *ca atare* cu partenerii dintr-un sistem de schimb matrimonial (de exemplu dacă familia A şi-ar lua soţiile exclusiv din B, B din C etc.), atunci familiile lărgite s-ar confunda cu clanurile.

Această diferenţiere a descendenţelor colaterale în sânul familiei lărgite este asigurată în mai multe feluri în sistemele indo-europene. Unele dintre aceste sisteme, care pot fi studiate şi

azi în India, edictează o regulă de căsătorie preferenţială, aplicabilă numai pe linia celor vârstnici, celelalte linii bucurându-se de o independenţă mai mare, care poate ajunge chiar la o liberă alegere, cu excepţia gradelor prohibite. Sistemul vechilor slavi, în măsura în care poate fi restituit, prezintă trăsături curioase, care sugerează că „descendenţa exemplară” (adică singura din familia lărgită supusă unei reguli matrimoniale stricte) ar putea fi indirectă în raport cu axa patriliniară de filiaţie, deoarece sarcina de a satisface regula preferenţială trece cu fiecare generaţie de la o descendenţă la alta. Oricare ar fi modalităţile, o trăsătură comună rămâne: în structurile sociale bazate pe familia lărgită, diferitele descendenţe care constituie fiecare familie nu sunt supuse unei reguli de căsătorie omogene. Cu alte cuvinte, regula stabilită comportă întotdeauna numeroase excepţii. În sfârşit, sistemele de înrudire indo-

europene folosesc foarte puţini termeni, iar aceştia sunt organizaţi într-o perspectivă subiectivă: relaţiile de înrudire sunt concepute în raport cu subiectul, iar termenii devin cu atât mai vagi şi mai rari cu cât se aplică unor rude mai îndepărtate. Termeni ca tată, mamă, fiu, fiică, frate şi soră au o precizie relativă. Termenii de unchi şi mătuşă sunt deja foarte elastici. Dincolo de aceştia nu mai avem, practic, termeni disponibili. Sistemele indo-europene sunt, aşadar, sisteme egocentrice.

Să examinăm acum aria chino-tibetană. Aici se întâlnesc juxtapuse două tipuri de reguli matrimoniale. Unul dintre ele corespunde celui descris mai sus pentru aria indo-europeană, celălalt poate fi definit sub forma lui cea mai simplă, ca o căsătorie prin schimb, care e caz particular al tipului precedent. În loc de a integra un număr oarecare de grupuri, acest al doilea sistem funcţionează cu grupuri în număr par:

2,4,6,8, partenerii la schimb fiind întotdeauna grupaţi doi câte doi.

În ceea ce priveşte organizarea socială, ea se caracterizează prin forme clanice, simple sau complexe. Cu toate acestea, complexitatea nu este niciodată realizată în mod organic (ca în familiile lărgite). Ea rezultă mai curând, în mod mecanic, din subdivizarea clanurilor în descendenţe; altfel spus, elementele pot creşte în cantitate, dar structura propriu-zisă rămâne simplă.

Sistemele de înrudire posedă adeseori mulţi termeni. Astfel, în sistemul chinez, termenii se numără cu sutele şi se pot crea la infinit termeni noi prin combinare de termeni elementari. Nu există, aşadar, grad de înrudire, oricât ar fi de îndepărtat, care să nu poată fi descris cu aceeaşi precizie ca gradul cel mai apropiat, în acest sens, avem a face aici cu un sistem cu totul obiectiv. Aşa cum a remarcat mai de mult Kroeber, nu s-ar putea concepe sisteme de înrudire mai diferite

unul de altul decât cel chinez şi cel european.

Ajungem deci la următoarele concluzii. În aria indo-europeană, structura socială (reguli de căsătorie) este simplă, însă elementele (organizare socială) destinate să figureze în structură sunt numeroase şi complexe. În aria chinotibetană, situaţia este răsturnată. Structura este complexă, fiindcă juxtapune sau integrează două tipuri de reguli matrimoniale, însă organizarea socială, de tip clanic sau de un alt tip echivalent, rămâne simplă De altă parte, opoziţia dintre *structură* şi *elemente* se traduce la nivelul terminologiei (adică la un nivel lingvistic) prin caractere antitetice atât în ceea ce priveşte armătura (*subiectiv* sau *obiectiv*), cât şi teiâftenii înşişi (*numeloşi* sau *puţin nuràèroşi*).

Când descriem astfel structura socială, nu putem oare cel puţin angaja un dialog cu lingvistul? În cursul unei şedinţe precedente, Roman Jakobson a scos în evidenţă caracterele

fundamentale ale limbilor indo-europene. Se observă la aceste limbi, spunea el, un decalaj între formă şi substanţă, numeroase excepţii la reguli, o mare libertate în alegerea mijloacelor pentru a exprima aceeaşi idee… Toate aceste trăsături nu se aseamănă oare cu acelea pe care le-am reţinut în legătură cu structura socială?

Pentru a defini corect relaţiile dintre limbaj şi cultură, trebuie, cred, să excludem de la început două ipoteze. Utia după care între cele două ordine n-ar putea exista nicio relaţie; şi ipoteza inversă, a unei corelaţii totale la toate nivelurile. În primul caz am fi confruntaţi cu imaginea unui spirit uman nearticulat şi îmbucătăţit, divizat în compartimente şi în etaje, între care orice comunicare este imposibilă, situaţie destul de stranie şi fără legătură cu ceea ce se constată în alte domenii ale vieţii psihice. Iar dacă corespondenţa dintre cultură şi limbă ar fi absolută, lingviştii şi antropologii ar fi observat-o

şi nu ne-am fi aflat aici spre a o discuta. Ipoteza mea de lucru se prevalează deci de o poziţie de mijloc: unele corelaţii între anumite aspecte şi anumite niveluri sunt probabil decelabile, iar noi trebuie să găsim care sunt acele aspecte şi unde sunt acele niveluri. La această sarcină pot colabora antropologi şi lingvişti. Dar principalul beneficiar al descoperirilor noastre eventuale nu va fi nici antropologia, nici lingvistica, aşa cum le concepem noi actualmente: de aceste descoperiri va profita o ştiinţă care e în acelaşi timp foarte veche şi foarte nouă, o *antropologie* înţeleasă în sensul cel mai larg, adică o cunoaştere a omului care asociază diverse metode şi diverse discipline, şi care ne va dezvălui într-o bună zi resorturile secrete ce pun în mişcare acest oaspete, prezent la dezbaterile noastre fără să fi fost invitat: spiritul uman.

Capitolul v

POSTFAŢĂ LA CAPITOLELE III ŞI IV 1

În acelaşi număr al „Caietelor internaţionale de sociologie” în care apărea un articol al lui G. Gurvitch consacrat în parte mie, se află şi un alt articol, de Haudricourt şi Granai, a căror informaţie este mai solidă, iar gândirea mai nuanţată[88]. Am fi ajuns mai uşor la un acord între noi dacă autorii acestui text ar fi luat cunoştinţă înainte de a-l scrie de ambele mele articole asupra raporturilor dintre limbă şi societate în loc de a se referi numai la primul. De fapt cele două articole formează un tot, întrucât al doilea răspunde obiecţiilor suscitate chiar în Statele Unite de publicarea celui dintâi. Acesta şi este motivul pentru care ele au fost incluse în prezentul volum[89].

Recunosc de altfel că, aşa cum susţin Haudricourt şi Granai, exprimarea în cele două articole este uneori imprecisă, întrucât unul a fost

88 A. G. Haudricourt şi G. Granai, Linguistique et sociologie, „Cahiers internationaux de sociologie", vol. 19, caiet dublu, serie nouă, anul II, 1955, p. 114 - 129. Privitor la articolul lui G. Gurvitch, vezi mai departe cap. XVI.

89 Capitolele III şi IV.

scris şi celălalt expus oral direct în engleză (al doilea este transcrierea unei înregistrări magnetice). Poate că sunt mai vinovat eu decât adversarii mei de unele păreri greşite pe care şi le fac ei despre gândirea mea. În ansamblu însă, principalul reproş pe care li-l adresez este de a adopta o poziţie extraordinar de timorată.

Îngrijoraţi, pare-se, de dezvoltarea rapidă a lingvisticii structurale, ei încearcă să introducă o distincţie între *ştiinţa limbajului* şi *lingvistică*. Prima, spun ei, „este mai generală decât lingvistica, dar asta nu înseamnă că o cuprinde; ea se dezvoltă la un alt nivel; ele nu folosesc aceleaşi concepte şi, prin urmare, nici aceleaşi metode”. Până la un punct, această afirmaţie e justă, dar distincţia ar justifica mai curând dreptul etnologului (despre care nu reiese clar aici dacă este contestat) de a se adresa direct ştiinţei limbajului atunci când studiază (aşa cum se exprimă foarte bine autorii) „ansamblul infinit al

sistemelor de comunicaţii reale sau posibile”, acele „sisteme simbolice altele decât sistemul limbii”, care cuprind „domeniile miturilor, ritualurilor, al înrudirii, care pot fi de altfel considerate ca tot atâtea limbaje particulare”[90]. Şi întrucât autorii continuă: „În această calitate şi în grade diferite, ele sunt susceptibile de o analiză structurală analogă aceleia care se aplică sistemului limbii. În acest spirit sunt cunoscute remarcabilele studii ale domnului Lévi-Strauss asupra «sistemelor de înrudire», care au aprofundat şi clarificat incontestabil probleme de o foarte mare complexitate” 2, aş putea doar lua act de această aprobare, căci niciodată n-am căutat să fac altceva, nici să extind metoda la alte domenii decât acestea.

Autorii noştri încearcă totuşi să ia înapoi cu o mină ceea ce dau cu cealaltă, deschizând un proces de intenţie. După ei, „a interpreta

90 R. Jakobson şi M. Halle, Fundamentals of Language, "S-Gravenhage, 1956, p. 27, 28, 17 şi passim.

societatea în ansamblul ei în funcţie de o teorie generală a comunicaţiei" ar însemna „a reduce implicit (şi uneori în mod declarat)[91]

societatea la limbă" (p. 114), reproş formulat aici în mod anonim, dar care mai departe îmi este adresat în mod explicit: „D-l claude Lévi-Strauss pune în mod limpede problema identităţii limbii şi a societăţii şi pare s-o rezolve afirmativ" (p. 126). Dar adjectivul *înmost*, pe care îl întrebuinţez, vrea să spună „cel mai profund", ceea ce nu exclude existenţa şi a altor aspecte, a căror valoare explicativă este mai redusă. D-nii Haudricourt şi Granai comit aici aceeaşi eroare ca Gurvitch; ei îşi închipuie că metoda structurală aplicată la etnologie are ambiţia de a ajunge la o cunoaştere totală a societăţilor, ceea ce ar fi absurd. Noi vrem doar ca dintr-o bogăţie şi o diversitate empirică, ce întrec întotdeauna eforturile noastre de observaţie şi de descriere, să extragem constante recurente în alte locuri şi în alte timpuri.

91 /bid.

Procedând în acest fel lucrăm ca lingviştii, iar distincţia dintre studiul unei anumite limbi şi studiul limbajului, pe care unii încearcă s-o menţină, apare destul de şubredă. „Numărul mereu în creştere al legilor pe care le descoperim pune pe primul plan problema regulilor universale care fundamentează sistemul fonologie al limbilor… lumii… căci pretinsa multiplicitate a elementelor lor diferenţiale este foarte iluzorie”. Într-adevăr, „aceleaşi legi de implicaţie sunt subiacente tuturor limbilor din lume din punct de vedere atât statistic, cât şi dinamic”. Aşadar, studiul unei limbi ne conduce în mod inevitabil nu numai la o lingvistică generală, dar, dincolo de aceasta, el ne atrage cu aceeaşi mişcare la examinarea tuturor formelor de comunicare: „Asemenea gamelor muzicale, structurile fonologice (*phonemic patterning*) constituie o intervenţie a culturii în 1 natură, un artificiu care impune reguli logice continuului sonor” 1.

Fără a reduce societatea sau cultura la limbă, putem amorsa această „revoluţie copernicianăˮ (cum spun Haudricourt şi Granai), care va consta într-o interpretare a societăţii în ansamblul ei în funcţie de o teorie a comunicaţiei. De pe acum chiar, această încercare este posibilă la trei niveluri: deoarece regulile înrudirii şi ale căsătoriei servesc la asigurarea comunicaţiei femeilor între grupuri, aşa cum regulile economice servesc la asigurarea comunicaţiei bunurilor şi a serviciilor, iar regulile lingvistice la comunicarea mesajelor.

Aceste trei forme de comunicare sunt în acelaşi timp forme de schimb, între care există relaţii evidente (căci relaţiile matrimoniale sunt însoţite de relaţii economice, iar limbajul intervine la toate nivelurile). Este deci legitim să cercetăm dacă există între ele omologii şi care sunt caracteristicile formale ale fiecărui tip luat izolat, precum şi ale transformărilor care permit să se

treacă de la un tip la altul.

Această formulare a problemei, formulare care mi-a aparţinut întotdeauna –, arată cât de puţin fundată este critica pe care mi-o face G. Gurvitch. După părerea sa, eu aş crede că „comunicarea, considerată ca sursa vieţii în comun, este în primul rând «vorbirea» „(loc. cit., p. 16). A căuta în limbaj un model logic care, pentru că este mai perfect şi mai bine cunoscut, să ne poată ajuta la înţelegerea structurii altor forme de comunicare nu echivalează deloc cu tratarea limbajului ca originea acestor forme.[92]

Există însă în societate şi altceva decât schimburile matrimoniale, economice şi lingvistice. Se mai găsesc în societate şi limbaje, ca artă, mit, rit, religie, de care m-am ocupat mai demult sau mai recent şi a căror existenţă şi analogie pe care o prezintă cu limba însăşi le recunosc Haudricourt şi Granai. Există, în sfârşit, un număr de elemente care actualmente nu sunt

92 Vezi cap. XV din acest volum, p. 360 - 361.

structurabile, fie prin natura lor, fie din cauza insuficienţei cunoştinţelor noastre. Aceste elemente sunt invocate în susţinerea nu ştiu cărui misticism, căci, în ciuda aparenţelor, îi cred pe Haudricourt şi Granai prizonieri ai unei anumite metafizici a istoriei. Mi se pare că ar fi mai fecund să reţinem ca obiect imediat al studiilor noastre nivelurile strategice despre care am vorbit, nu fiindcă ele sunt singurele sau fiindcă restul se confundă cu ele, ci fiindcă sunt singurele care, în stadiul actual al ştiinţei, permit introducerea în disciplinele noastre a unor modalităţi de raţionament riguroase.

Resping deci dilema enunţată de autorii noştri, şi anume: ori societatea nu există ca un ansamblu, ci este alcătuită prin juxtapunerea unor sisteme ireductibile, ori toate sistemele considerate sunt echivalente şi exprimă, fiecare în limbajul său, totalitatea socialului (loc. cit., p. 128). La această problemă răspunsesem cu

anticipaţie în articolul din 1953, pe care criticii mei nu l-au citit: „Pentru a defini corect relaţiile dintre limbaj şi cultură, trebuie, cred, să excludem de la început două ipoteze: una după care între cele două ordine n-ar putea exista nicio relaţie, şi ipoteza inversă, a unei corelaţii totale la toate nivelurile… Ipoteza mea de lucru se prevalează deci de o poziţie de mijloc: unele corelaţii dintre anumite aspecte şi anumite niveluri sunt probabil decelabile, iar noi trebuie să găsim care sunt acele aspecte şi unde sunt acele niveluri” 1.

Dacă am vrea să stabilim o serie de corespondenţe termen cu termen între limbaj şi cultură considerată ca ansamblul datelor relative la o societate determinată, am comite o eroare logică ce ar oferi un argument mai simplu şi mai puternic decât cele avansate de Haudricourt şi Granai: într-adevăr, întregul nu ar putea fi echivalent cu partea. Această greşeală de raţionament este oare datorată uneori

metalingvisticii americane, cu care Haudricourt şi Granai încearcă în mod tendenţios să mă confunde? Este posibil. Dar, dacă nu mă înşel, cuvântul şi obiectul au ajuns la modă în Statele Unite ulterior comunicării mele la Congresul internaţional al americaniştilor ţinut la New York în 1949[9394], iar aceasta îşi căuta inspiraţia în altă parte[95]. Reproşurile pe care le-am adresat încă din 1952 pretinsei metalingvistici sunt mai tehnice şi se situează pe un alt plan. Eroarea lui Whorf şi a discipolilor săi provine din faptul că ei compară date lingvistice foarte prelucrate şi care sunt produsul unei analize prealabile cu observaţii etnografice care se situează la un nivel empiric sau pe planul unei analize ideologice care implică un decupaj arbitrar al realităţii sociale. Ei compară astfel obiecte care nu sunt de aceeaşi natură şi riscă să ajungă la truisme sau la ipoteze

93 Cap. IV din acest volum, p. 98.
94 Cap. III din acest volum.
95 De exemplu, in anumite articole ale lui E. Sapir (vezi E. Sapir, Selected Writings etc., 1949).

fragile.

Dar Haudricourt şi Granai se fac vinovaţi de aceeaşi greşeală atunci când scriu: „Obiectul lingvisticii este constitui1 din limbi (în sensul obişnuit al acestui cuvânt: limbă franceză, limbă engleză...). În sociologie, obiectele comparabile ar fi ceea ce se numeşte societăţi sau structuri globale (naţiune, popor, trib etc.). Este necesar, într-adevăr, ca obiectai a cărui natură vrem s-o studiem să fie independent la maximum de celelalte obiecte" 1. În acest caz suntem într-adevăr pierduţi, iar critica poate uşor triumfa. În cele două studii care formează capitolele III ŞI IV ale volumului de faţă, eu propun cu totul altceva. Obiectul analizei structurale comparate nu este limba franceză sau limba engleză, ci un anumit număr de structuri la care lingvistul poate ajunge pornind de la aceste obiecte empirice şi care sunt, de pildă, structura fonologic a a limbii franceze, structura ei gramaticală ori structura ei lexicală

sau chiar şi aceea a discursului, care nu este deloc nedeterminat. Cu aceste structuri eu nu compar societatea franceză, nici chiar structura societăţii franceze, cum le-ar înţelege şi acum G. Gurvitch (care îşi închipuie că o societate ca atare posedă o structură), ci un anumit număr de structuri, pe care la voi căuta acolo unde pot fi găsite, nu în altă parte: în sistemul de înrudire, în ideologia politică, în mitologie, ritual, artă, în „codul" de politeţe şi – de ce nu? – în bucătărie. Între aceste structuri, care sunt toate expresii parţiale – dar privilegiate pentru studiul ştiinţific – ale acelei totalităţi care se numeşte societatea franceză, engleză sau alta, caut eu dacă există proprietăţi comune. Căci chiar aici nu este vorba de a substitui un conţinut original altuia, de a reduce pe acesta la celălalt, ci de a şti dacă proprietăţile formale prezintă între ele omologii şi care anume, contradicţii şi care anume sau raporturi dialectice exprimabile sub formă de transformări. În sfârşit,

eu nu afirm că astfel de comparaţii vor fi întotdeauna fecunde, ci doar că vor fi fecunde uneori şi că aceste coincidenţe vor avea o mare importanţă pentru înţelegerea poziţiei unei societăţi oarecare în raport cu altele de acelaşi tip şi pentru înţelegerea legilor care guvernează evoluţia ei în timp.

1 Op. cit., p. 126.

Dăm aici un exemplu diferit de acelea care au putut fi găsite în articolele în chestiune. Ca şi limba, cred că bucătăria unei societăţi este analizabilă în elementele sale constitutive care ar putea fi denumite în acest caz „gusturile" şi care sunt organizate după anumite structuri de opoziţie şi de corelaţie. Am putea atunci distinge bucătăria engleză de cea franceză cu ajutorul a trei opoziţii: *endogen* / *exogen* (adică materii prime naţionale sau exotice); *central* / *periferic* (baza mesei şi adaosurile); *accentuat* / *neaccentuat* (adică savuros sau insipid). S-ar obţine astfel un tablou în

care semnele + şi – corespund caracterului pertinent sau nepertinent al fiecărei opoziţii din sistemul considerat:

	Bucătărie engleză	Bucătărie franceză
Endogen / exogen	+	
Central / periferic	+	
Accentuat/ neaccentuat		+

sau, altfel spus, bucătăria engleză compune felurile principale ale unei mese din produse naţionale preparate insipid şi le completează cu preparate pe bază exotică, în care toate valorile diferenţiale sunt puternic accentuate (ceai, chec cu fructe, marmeladă de portocale, porto). În bucătăria franceză, dimpotrivă, opoziţia *endogen / exogen* devine foarte slabă sau dispare şi gusturile la fel de accentuate sunt combinate între ele atât

în poziţia centrală, cât şi în cea periferică.

Se aplică oare această definiţie tot atât de bine şi bucătăriei chineze? Da, dacă ne limităm la opoziţiile precedente, nu însă dacă introducem şi altele, ca *acru* / *dulce*, care în bucătăria franceză se exclud reciproc, spre deosebire de cea chineză (şi cea germană), şi dacă ţinem seama de faptul că bucătăria franceză este diacronică (aceleaşi opoziţii nu acţionează în diversele momente ale mesei; astfel aperitivele franceze sunt constituite pe o opoziţie: *preparare maximă* / *preparare minimă*, de tipul mezelărie / cruditäţi, care nu se regăseşte sincronic în felurile următoare), pe când bucătăria chineză este concepută în sincronie, adică aceleaşi opoziţii pot construi toate părţile mesei (care, din acest motiv, pot fi servite toate o dată). Pentru a obţine o structură exhaustivă, trebuie apelat şi la alte opoziţii, cum ar fi aceea dintre fript şi fiert, care joacă un rol atât de mare în bucătăria ţărănească din interiorul Braziliei

(*jriptura* fiind maniera senzuală, *fiertura* manieră nutritivă de preparare a cărnii şi care se exclud reciproc). Există, în sfârşit, unele incompatibilităţi conştiente în grupul social şi care posedă o valoare normativă: *aliment încălzitor / aliment răcoritor*; *băutură lactată / băutură alcoolică*; *fruct proaspăt / fruct fermentat* etc.

După ce aceste structuri elementare au fost definite, nu este deloc absurd să ne întrebăm dacă ele aparţin numai domeniului considerat sau dacă se regăsesc (de altfel adeseori transformate) şi în alte domenii ale aceleiaşi societăţi sau ale diferitelor societăţi. Iar dacă am descoperi că ele sunt comune mai multor domenii, am avea dreptul să tragem concluzia că am obţinut o valoare semnificativă à atitudinilor inconştiente ale societăţii sau ale societăţilor analizate.

Am ales anume acest exemplu neînsemnat, fiindcă este împrumutat de la societăţi contemporane. Or, Haudricourt şi Granai, care par

uneori gata să recunoască valoarea metodei mele atunci când este vorba de societăţi zise primitive, se străduiesc să le distingă radical pe acestea de societăţi mai complexe. Acolo, spun ei, perceperea societăţii globale este imposibilă. Or, eu am arătat că nu este niciodată vorba de a lua în considerare societatea globală (încercare, în orice caz, irealizabilă *stricto sensu*), ci de a discerne în ea niveluri care să fie comparabile şi să devină astfel semnificative. Sâr. t de acord că, în enormele noastre societăţi moderne, aceste niveluri sunt mai numeroase şi fiecare în sine mai greu de studiat decât în micile triburi sălbatice. Totuşi, deosebirea este de grad şi nu de natură. Este de asemenea adevărat că în lumea occidentală modernă frontierele lingvistice coincid rareori cu frontierele culturale, dar dificultatea nu este de netrecut. În loc să comparăm anumite aspecte ale limbii şi anumite aspecte ale culturii, vom compara aspectele diferenţiale ale limbii şi ale

culturii în două societăţi sau subsocietăţi care posedă în comun una, dar nu şi pe cealaltă. Astfel se va pune întrebarea dacă există vreo corelaţie între maniera elveţiană sau belgiană de à vorbi limba franceză şi alte particularităţi care par specifice acestor societăţi atunci când sunt comparate cu particularităţile respective ale societăţii noastre. În plus, nu sunt de acord nici cu afirmaţia că faptele sociale au o dimensiune spaţială, în timp ce limba ar fi indiferentă faţă de numărul de indivizi care o vorbesc. Dimpotrivă, mi se pare posibil de a admite apriori că „limbile mari” şi „limbile mici” trebuie să evidenţieze în structura şi în ritmul lor de evoluţie nu numai întinderea circumscripţiei în care ele domină, ci şi prezenţa la frontierele lor a unor circumscripţii lingvistice de un alt ordin de mărime decât a lor.

Interpretările greşite care mişună în articolul domnilor Haudricourt şi Granai se reduc la două erori, care constau, una, în a opune în mod abuziv

punctul de vedere diacronic şi punctul de vedere sincronic, iar cealaltă în a săpa o prăpastie între limbă, care ar fi arbitrară la toate nivelurile, şi celelalte fapte sociale, care nu ar putea avea acelaşi caracter. Este uimitor că pentru a susţine aceste afirmaţii autorii noştri preferă să ignore articolul lui Roman Jakobson

Principes de phonologie historique 1 şi articolul, nu mai puţin memorabil, al lui Emile Benveniste, în care acesta analizează principiul lui Saussure al naturii arbitrare a semnului lingvistic 2.

În legătură cu primul punct, autorii noştri afirmă că analiza structurală îi izolează pe lingvist şi pe etnolog în sincronie. Ea ar conduce astfel inevitabil la „construirea pentru fiecare situaţie luată în considerare a unui sistem ireductibil la altele” şi deci la „negarea istoriei şi evoluţiei limbii”. Perspectiva pur sincronică ar conduce la concepţia de nesusţinut că două interpretări

fonologice ale aceleiaşi realităţi fonetice ar trebui considerate la fel de valabile.

Acest reproş poate fi făcut unor neopozitivişti americani, nu însă structuraliştilor europeni. Dar Haudricourt şi Granai fac aici o confuzie gravă: la anumite etape ale investigaţiei ştiinţifice este sănătos de a considera că, în stadiul actual al cunoştinţelor, două interpretări sunt la fel de potrivite ca să explice aceleaşi fapte. Aceasta a fost până în secolul al XX-lea – şi poate că rămâne aşa – situaţia în fizică. Eroarea constă nu în a recunoaşte această stare de lucruri atunci când ea există, ci în a se mulţumi cu ea şi a nu căuta a o depăşi. Or, analiza structurală oferă mijlocul de a o evita datorită principiului soluţiei unice, de care Jakobson, printre alţii, s-a folosit în permanenţă după ce-l împrumutase de la fizicieni: *Frustra fit per plura quod fieri potest per pandora*[96]. Acest principiu ne duce într-o direcţie opusă aceleia a

96 Ceea ce poate fi făcut prin mai puţine, e de prisos prin mai multe (lat.) - Nota trad.

pragmatismului, a formalismului şi a neopozitivismului, fiindcă afirmaţia ca explicaţia cea mai economică dintre toate cele luate în consideraţie este şi cea care se apropie cel mai mult de adevăr se bazează, în ultima analiză, pe identitatea postulată a legilor universului şi a ce or ale gândirii.

Dar mai ales de la publicarea articolului lui Jakobson ştim că opoziţia dintre diacronie şi sincronie este foarte iluzorie, bună numai în etapele preliminare ale cercetării. E de ajuns să citǎm din acest articol: „Ar fi o greşeală gravă de a considera statica şi sincronia ca sinonime. O secţiune statică este o ficţiune: ea nu este decât un procedeu ştiinţific ajutător şi nu un mod particular de existenţă. Putem considera perceperea unui film nu numai diacronic, ci şi sincronic: totuşi, aspectul sincronic al unui film nu este identic cu o imagine izolată extrasă din film. Percepţia mişcării este prezentă şi în aspectul

sincronic. La fel stau lucrurile în ceea ce priveşte limba”. Şi un alt citat, care răspunde direct consideraţiilor – de altfel foarte interesante în sine – prezentate de autorii noştri asupra evoluţiei limbii franceze vorbite: „Tentativele de a identifica *sincronia*, *statica* şi domeniul de aplicare al *teleologiei*, de o parte, şi, de cealaltă parte, *diacronia*, *dinamica* şi sfera *cauzalităţii mecanice* restrâng în mod nejustificat cadrul sincroniei, fac din lingvistica istorică o aglomerare de date disparate şi creează iluzia, superficială şi dăunătoare, a unui abis între problemele sincroniei şi ale diacronie!” 1.

A doua eroare a lui Haudricourt şi Granai constă în a opune în mod rigid limba – care ne pune „în faţa unui îndoit arbitrar”, cel al cuvântului în raport cu semnificantul, şi cel al semnificaţiei conceptului în raport cu obiectul fizic pe care îl denotă – şi societatea, care întreţine „un raport direct… cu natura… într-un mare număr de

cazuri” 1, ceea ce ar limita vocaţia ei simbolică.

Aş putea să mă consider satisfăcut cu rezerva: „un mare număr de cazuri”, şi să răspund că personal mă ocup de celelalte cazuri. Cum însă am impresia că afirmaţia implicită a autorilor noştri este una dintre cele mai periculoase ce pot fi formulate, mă voi opri o clipă asupra ei.

Încă din 1939, Benveniste se întreba dacă lingvistul nu va fi. Într-o bună zi în măsură de a aborda cu folos problema metafizică a acordului dintre spirit şi lume. Chiar dacă pentru moment ar fi preferabil s-o lase deoparte, ar trebui totuşi să-şi dea seama că „a admite relaţia ca fiind arbitrară este pentru lingvist o modalitate de a se feri de această problemă...”[97]. Haudricourt (fiindcă el este lingvistul echipei) rămâne însă în defensivă: totuşi, în calitatea sa de etnograf şi de tehnolog, el ştie bine că tehnica nu este chiar atât de naturală, nici limbajul atât de arbitrar cum spune el.

Chiar argumentele lingvistice invocate în

97 E. Benveniste, loc. cit., p. 26.

sprijinul acestei opoziţii nu sunt satisfăcătoare. Cuvântul francez *pomme de terre* rezultă oare într-adevăr dintr-o convenţie arbitrară care „desemnează un obiect care nu este măr (*pomme*) şi nu se află în pământ (*terre*)”, iar caracterul arbitrar al conceptului este oare scos în evidenţă atunci când se constată că în engleză acelaşi produs se numeşte *potato*? În realitate, alegerea în franceză a unui termen, inspirată în mare măsură de consideraţii didactice, exprimă condiţiile tehnice şi economice cu totul speciale care au marcat acceptarea definitivă a acestui produs alimentar în Franţa. Ele reflectă de asemenea formele verbale folosite în ţările din care a fost importată planta. În sfârşit, soluţia *pomme de terre* era, dacă nu necesară, cel puţin accesibilă limbii franceze, deoarece cuvântul *pomme*, semnificând la originea sa orice fruct rotunjit cu seminţe sau cu sâmbure, avea deja un mare randament funcţional atestat de formaţii

anterioare, ca *pomme de pin* (con de brad), *pomme de chêne* (ghindă), *pomme de coing* (gutuie), *pomme de grenade* (rodie), *pomme d orange* (portocală) etc. O alegere în care sunt exprimate fenomene istorice, geografice, sociologice şi în acelaşi timp tendinţe propriu-zis lingvistice poate fi oare socotită, într-adevăr, arbitrară? Putem spune mai curând că denumirea franceză *pomme de terre* nu i-a fost impusă limbii, dar că ea exista ca una dintre soluţiile posibile (în opoziţie de altfel cu *pomme de l ar*, atât de frecvent în limba bucătarilor şi care înlocuieşte termenul, curent în franceza veche, *pomme vulgaire*, pentru fructul arborelui, fiindcă celălalt este dotat cu un mai puternic coeficient de vulgaritate). Soluţia rezultă dintr-o alegere între posibilităţi preexistente.

Arbitrară în planul conceptului, limba ar fi tot atât de arbitrară şi în planul cuvântului: „Nu există… niciun raport inteligibil între pronunţia

unui cuvânt şi conceptul pe care îl reprezintă. Ce raport poate exista, de exemplu, între închiderea buzelor la începutul şi la sfârşitul cuvântului *pomme* şi fructul rotunjit pe care îl cunoaştem?”!

Principiul lui Saussure invocat aici de autorii noştri este incontestabil dacă ne situăm numai la nivelul descrierii lingvistice; el a jucat în ştiinţa limbilor un rol considerabil, dând posibilitatea foneticii să se emancipeze de interpretările metafizice naturaliste. El reprezintă, cu toate acestea, numai un moment al gândirii lingvistice şi, de îndată ce încercăm să înţelegem lucrurile dintr-un punct de vedere mai general, importanţa lui devine mai limitată şi precizia lui se estompează.

Pentru a-mi simplifica ideea voi spune că semnul lingvistic este arbitrar apriori, dar. că aposteriori încetează de a fi. În natura anumitor preparate pe bază de lapte fermentat nu există apriori nimic care să impună forma sonoră:

fromage, sau mai curând *from* –, deoarece desinenţa este comună şi altor cuvinte. E suficient să comparăm cuvântul francez *forment*, al cărui conţinut semantic este cu totul diferit, şi cuvântul englez *cheese*, care înseamnă acelaşi lucru ca şi *fromage*, însă cu alt material fonetic. Până aici semnul lingvistic apare arbitrar.

Dimpotrivă, nu este deloc sigur că aceste opţiuni fonetice, arbitrare în raport cu *designatum*, nu se repercutează imperceptibil, ulterior, poate nu asupra sensului general al cuvintelor, dar asupra poziţiei lor într-un mediu semantic. Această determinare aposteriori se produce la două niveluri: nivelul fonetic şi acel al vocabularului.

Pe plan fonetic, fenomenele de sinestezie au fost adeseori descrise şi studiate. Practic toţi copiii şi mulţi dintre adulţi, deşi majoritatea nu o mărturisesc, asociază spontan sunetele – foneme sau timbruri ale instrumentelor muzicale – cu

unele culori sau forme. Aceste asociaţii există şi pe planul vocabularului pentru anumite domenii puternic structurate, cum ar fi termenii calendarului. Deşi culorile asociate nu sunt întotdeauna aceleaşi pentru fiecare fonem, s-ar părea că subiecţii construiesc cu ajutorul unor termeni variabili un sistem de relaţii care corespunde, analogic şi pe un alt plan, proprietăţilor fonologice structurale ale limbii considerate. Astfel, un subiect a cărui limbă maternă este maghiara vede vocalele în felul următor: i, i, alb; e, galben; é, ceva mai închis; a, bej; a, bej închis; o, albastru închis; 6, negru; u, u, roşu ca sângele proaspăt. În legătură cu această observaţie, Jakobson remarcă: „Cromatismul crescând al culorilor este paralel cu trecerea de la vocalele cele mai înalte la cele mai joase, iar contrastul dintre culorile deschise şi cele închise este paralel cu opoziţia dintre vocalele anterioare şi posterioare, cu excepţia vocalelor u, la care

percepţia pare anormală. Caracterul ambivalent al vocalelor anterioare rotunjite este clar indicat: o, o, bază albastru foarte închis cu pete deschise, difuze, împrăştiate; îi îi bază roşu intens, pătat cu rozu *l*.

Nu este vorba, aşadar, de particularităţi explicabile prin istoria personală şi prin gusturile fiecăruia. Nu numai că studiul acestor fenomene, aşa cum spun autorii pe care i-am citat". poate dezvălui aspecte foarte importante ale lingvisticii din punct de vedere psihologic şi teoretic", [98]dar el ne conduce direct la considerarea „bazelor naturale" ale sistemului fonetic, adică la structura creierului. Reluând problema într-un număr ulterior al aceleiaşi reviste, David I. Mason îşi încheie astfel analiza: „Există, probabil, în creierul uman o hartă a culorilor, similară cel puţin în parte, din punct de vedere topologic, cu harta frecvenţelor sonore care trebuie să se afle de asemenea acolo. Dacă există, aşa cum sugerează

98 Loc. cit., p. 224.

Martin Joos, o hartă cerebrală a formelor cavităţii bucale… aceasta ar trebui să fie, pare-se, oarecum in*versă a*tât faţă de harta frecvenţelor, cât şi de harta culorilor…”.[99]

Dacă admitem deci, conform principiului lui Saussure, că nimic nu predestinează apriori anumite grupuri de sunete de a desemna anumite obiecte, nu mi se pare mai puţin probabil ca, odată adoptate, aceste grupuri de sunete să doteze cu nuanţe particulare conţinutul semantic legat de ele. S-a observat că vocalele cu frecvenţă înaltă (de la *i* la o) sunt alese de preferinţă de poeţii englezi pentru a sugera tonuri palide sau puţin luminoase, în timp ce vocalele cu frecvenţă joasă (de la *u* la *a*) se referă la culori bogate sau închise. Mallarmé se plângea că cuvintele franceze *jour* şi *nuit* ar avea o valoare fonetică inversă faţă de sensul lor respectiv. Din momentul în care limbile

99 D. I. Mason, Synesthesia and Sound Spectra, „Word“, vol. 8, nr. 1, 1952, p. 41, citind pe Martin Joos, Acoustic Phonetics, supl. la Language, in : „Language Monograph“, nr. 23, aprilie-iunie 1948, II, 46.

franceză şi engleză atribuie valori fonetice eterogene denumirii aceluiaşi aliment, posibilitatea semantică a termenului nu mai este absolut aceeaşi. Pentru mine, care în unele perioade ale vieţii mele am vorbit exclusiv engleza, fără ca prin aceasta să fiu bilingv, *fromage* şi *cheese* îmi spun într-adevăr acelaşi lucru, însă cu nuanţe diferite: *fromage* evocă ceva greoi, o materie onctuoasă şi puţin friabilă, o savoare densă. E un cuvânt apt mai ales să desemneze ceea ce brânzarii numesc *pâtes grasses*; pe când *cheese*, mai uşor, proaspăt, acrişor şi topindu-se în gură (vezi forma orificiului bucal), mă face imediat să mă gândesc la brânza albă. „Brânza arhetipală” nu este deci aceeaşi pentru mine, ci depinde de cum gândesc, în franceză sau în engleză.

Când considerăm vocabularul aposteriori, adică deja constituit, cuvintele pierd mult din arbitrarul lor, căci sensul pe care li-l dăm nu mai

este funcţie numai de o convenţie. În raport cu modul în care fiecare limbă decupează universul de semnificaţie de care ţine cuvântul, acesta este funcţie de prezenţa ori de absenţa altor cuvinte pentru a exprima sensuri apropiate. Astfel *time* şi *temps* nu pot avea acelaşi sens în franceză şi în engleză, din cauză că engleza dispune şi de *weather*, care în franceză lipseşte. Invers, *chiar* şi *armchair* se află, retrospectiv, într-un mediu semantic mai restrâns decât *chaise* şi *jauteuil*. În ciuda diferenţelor de sens, cuvintele sunt contaminate şi de omofonele lor. Dacă un mare număr de persoane ar fi invitate să producă asociaţii libere suscitate de seria: *cvintet*, *sextuor*, *septuor*, m-ar mira foarte mult dacă acestea s-ar raporta numai la numărul instrumentelor şi că sensul cuvântului cvintet n-ar fi, până la un punct, influenţat de cuvântul cvintă (acces de tuse); acela de sextuor de cuvântul sex 1, pe când septuor impune un sentiment de durată, din cauza

modulaţiei ezitante a primei silabe, pe care a doua o rezolvă cu întârziere, ca printr-un acord maiestuos. În opera sa literară, Michel Leiris a început studiul acestei structurări inconştiente a vocabularului, a cărui teorie ştiinţifică rămâne încă de făcut. Ar fi greşit să se vadă aici un joc poetic, şi nu percepţia, ca la telescop, a unor fenomene foarte îndepărtate de conştiinţa clară şi de gândirea raţională, dar al căror rol este capital pentru o mai bună înţelegere a naturii faptelor lingvistice[100].

Aşadar, caracterul arbitrar al semnului lingvistic nu este decât provizoriu. Semnul odată creat, vocaţia lui se precizează, de o parte, în funcţie de structura naturală a creierului şi, de altă parte, în raport cu ansamblul celorlalte semne, adică cu universul limbii, care tinde, natural, spre sistem.

Regulamentele de circulaţie au atribuit şi ele

---

100 Michel Leiris, La règle du jeu, vol. I, Bif- fures, Paris, 1948 ; vol. II, Fourbis, Paris, 1955.

în mod arbitrar valorile semantice respective semnului roşu şi celui verde. Ar fi putut face alegerea contrară. Şi, totuşi, rezonanţele afective şi armonicele simbolice ale roşului şi verdelui n-ar fi în acest caz doar inversate. În sistemui actual, semnul roşu evocă primejdia, violenţa, sângele, iar verdele speranţa, calmul şi desfăşurarea placidă a unui proces natural, ca acela al vegetaţiei. Ce s-ar întâmpla însă dacă roşul ar fi semnul căii libere, iar verdele al trecerii interzise? Fără îndoială că roşul ar fi fost perceput ca dovadă de căldură umană şi de comunicabilitate, iar verdele ca simbol de duşmănie şi răceală. Roşul nu ar fi luat pur şi simplu locul verdelui şi nici reciproc verdele pe al roşului. Alegerea semnului poate fi arbitrară; el păstrează totuşi o valoare proprie, un conţinut independent care se combină cu funcţia semnificantă pentru a o modula. Dacă opoziţia *roşu* / *verde* este inversată, conţinutul ei semantic este decalat în mod perceptibil, pentru că roşul

rămâne roşu, iar verdele rămâne verde, nu numai în calitate de stimuli senzoriali dotaţi fiecare cu o valoare proprie, ci pentru că ele sunt şi suporturi ale unui simbolism tradiţional, care, din moment ce există istoriceşte, nu poate fi manipulat într-un mod absolut liber.

Trecând de la limbaj la alte fapte sociale, nu putem să nu ne mirăm că Haudricourt se lasă sedus de o concepţie empiristă şi naturalistă a raporturilor dintre mediùl geografic şi societate, deşi el însuşi a făcut atât de mult pentru a dovedi caracterul artificial al relaţiei care le uneşte. Am arătat mai sus că limbajul nu este chiar atât de arbitrar, însă raportul dintre natură şi societate este mult mai arbitrar decât vrea să ne facă să credem articolul în chestiune. Este oare necesar să reamintesc că întreaga gândire mitică, întregul ritual constau într-o reorganizare a experienţei sensibile în cadrul unui sistem semantic? Că motivele pentru care diverse societăţi aleg pentru

a folosi sau a arunca unele produse naturale şi, atunci când le întrebuinţează, modalităţile de folosire ale acestora depind nu numai de proprietăţile lor intrinsece, ci şi de valoarea simbolică care le este atribuită? Fără a înşira aici exemple ce umplu toate manualele, mă voi mărgini la o singură autoritate, care nu poate fi suspectată de idealism, aceea a lui Marx. În *Contribuţii la critica economiei politice*, el se întreabă asupra motivelor care i-au făcut pe oameni să aleagă metalele preţioase ca etaloane de valoare. El enumeră câteva dintre ele care ţin de „proprietăţile naturale" ale aurului şi ale argintului: omogenitate, uniformitate calitativă, di vizibilitate în fracţiuni ce pot fi întotdeauna reunificate prin topire, greutate specifică ridicată, raritate, mobilitate, inalterabilitate, şi continuă: „Pe de altă parte, aurul şi argintul sunt de prisos nu numai într-un sens negativ, adică sunt obiecte de care te poţi lipsi, dar în virtutea proprietăţilor

loc estetice ele constituie materialul firesc pentru obiecte de lux, podoabe, obiecte de fast şi de uz festiv, într-un cuvânt forma pozitivă a prisosului şi a bogăţiei. Ele apar oarecum ca lumină solidificată, dezgropată din adâncuri; argintul reflectă toate razele de lumină în compoziţia lor iniţială, în timp ce aurul reflectă numai potenţa cea mai înaltă a culorii, roşul. Simţul culorilor este însă forma cea mai populară a simţului estetic în general. Legătura etimologică dintre denumirile metalelor preţioase şi raporturile miorilor în diferite limbi indo-germaniee a fost dovedită de Iakob Grimm”[101].

Aşadar, însuşi Marx ne îndeamnă a desprinde sisteme simbolice, subiacente în acelaşi timp limbajului şi raporturilor pe care omul le întreţine cu lumea. „Numai datorită obişnuinţei din viaţa de ioaie zilele ni se pare ceva banal şi de la sine înţeles că o relaţie socială de producţie ia forma

101 K. Marx, Critique de l’économie politique, trad. Léon Remy, Paris, 1899, p. 216 (vezi şi K. Marx şi F. Engels, Opere, vol. 13, Bucureşti, Editura politică, 1962, p. 143. - Nota trad.).

unui lucru...” Dar, din momentul în care numeroase forme ale vieţii sociale – economică, lingvistică etc. – se prezintă ca raporturi, se deschide calea spre o antropologie înţeleasă ca o teorie generală a raporturilor şi spre analiza societăţilor în funcţie de caracterele diferenţiale, proprii sistemelor de raporturi care le definesc pe unele şi pe celelalte.

ORGANIZARE SOCIALĂ

CAPITOLUL VI

NOŢIUNEA DE ARHAISM ÎN ETNOLOGIE[102]

Cu toate imperfecţiunile sale şi în ciuda unor critici meritate, se pare că, în lipsa unuia mai bun, termenul de „primitiv” s-a instalat definitiv în vocabularul etnologic şi sociologic contemporan. Studiem, aşadar, societăţi „primitive”. Ce înţelegem însă prin asta? În linii mari, expresia este destul de clară. Ştim că noţiunea de „primitiv” desemnează un vast ansamblu de

102 Publicat sub acest titlu în „Cahiers internationaux de Sociologie", vol. 12, 1952, p. 32 - 35.

populaţii care ignorează scrisul şi, din această cauză, nu sunt accesibile metodelor de investigaţie ale istoricului pur, populaţii atinse abia de curând de expansiunea civilizaţiei mecanice şi care au rămas deci străine, prin structura lor socială şi concepţia lor despre lume, noţiunilor pe care economia şi filosofia politică le consideră ca fundamentale atunci când este vorba de propria noastră societate. Pe unde trece însă linia de demarcaţie? Mexicul antic satisface criteriul al doilea, dar foarte incomplet pe primul. Egiptul şi China arhaice devin accesibile cercetării etnologice, desigur nu pentru că nu ar fi cunoscut scrierea, ci fiindcă masa documentelor păstrate nu este suficientă pentru a face de prisos folosirea altor metode; niciuna, nici cealaltă nu sunt exterioare ariei de civilizaţie mecanică, ele au precedat-o doar în timp. Invers, faptul de a lucra în prezent şi în interiorul ariei de civilizaţie mecanică nu l-ar putea izola pe folclorist de

etnolog. În Statele Unite asistăm de zece ani încoace la o evoluţie senzaţională, care este, fără îndoială, în primul rând revelatoare pentru criza spirituală în care se angajează societatea americană contemporană (care începe să se îndoiască de sine şi nu mai parvine să se perceapă pe sine decât prin acel efect de bizarerie pe care îl dobândeşte tot mai mult în propriii săi ochi), dar care, deschizând etnologilor porţile uzinelor, ale serviciilor publice naţionale şi municipale, uneori chiar ale statelor-majore, proclamă implicit că între etnologie şi celelalte ştiinţe despre om deosebirea este mai mult de metodă decât de obiect.

Totuşi, aici vrem să examinăm numai obiectul. Constatăm de altfel cu uimire că, pierzând simţul obiectului care-i este propriu, etnologia americană lasă metoda cu care fondatorii ei o înarmaseră – prea îngust empirică, însă precisă şi scrupuloasă – să se dizolve în

avantajul unei metafizici sociale adeseori simpliste şi al unor procedee de investigaţie incerte. Metoda nu poate să se consolideze şi cu atât mai puţin să se extindă decât printr-o cunoaştere din ce în ce mai exactă a obiectului său special, a caracterelor sale specifice şi a elementelor sale distinctive. Suntem departe de aşa ceva. Desigur, termenul de „primitiv" pare a fi definitiv la adăpost de confuziile implicate de sensul lui etimologic şi întreţinute de un evoluţionism perimat. Un popor primitiv nu este un popor arierat sau rămas în urmă; el poate da dovadă într-un domeniu sau altul de un spirit de invenţie şi de realizare care să lase mult în urma lui succesele popoarelor civilizate. Aşa este, de exemplu, acea veritabilă „sociologie planificată" pe care ne-o dezvăluie studiul organizaţiei familiale a societăţilor australiene, integrarea vieţii afective într-un sistem complex de drepturi şi de obligaţii în Melanezia şi, aproape

pretutindeni, folosirea sentimentului religios pentru fundarea unei sinteze viabile, deşi nu întotdeauna armonioasă, a aspiraţiilor individuale şi a ordinii sociale.

Mai mult, un popor primitiv nu este un popor fără istorie, cu toate că desfăşurarea ei ne scapă adeseori. Lucrările lui Seligman despre indigenii din Noua Guinee 1 arată cum o structură socială foarte sistematică în aparenţă uneori s-a eliberat, alteori s-a menţinut de-a lungul unei succesiuni de evenimente contingente: războaie, migraţiuni, rivalităţi, cuceriri. Stanner a descris dezbaterile cărora le dă loc într-o societate contemporană promulgarea unei legislaţii a înrudirii şi a căsătoriei: „junii turci" reformatori, convertiţi la doctrinele unei populaţii învecinate, impun triumful unui sistem mai subtil al simplităţii vechilor instituţii, iar indigenii plecaţi timp de câţiva ani din tribul lor nu mai reuşesc la înapoiere să se adapteze noii ordini[103]. În America,

103 W. E. S t a n n e r, Murinbata Kinship and Tote- mism, „Oceania",

numărul, distribuţia şi relaţiile reciproce ale clanurilor hopi nu erau înainte cu două secole aceleaşi ca astăzi[104]. Toate aceste lucruri le cunoaştem; ce am reţinut însă din ele? O distincţie, teoretic confuză, în fapt impracticabilă, între pretinşii „primitivi”, desemnaţi astfel printr-o convenţie (înglobând, de altfel, aproape totalitatea populaţiilor studiate de etnolog) şi câţiva rari „primitivi adevăraţi”, reduşi doar la australieni şi la locuitori ai Ţării de Foc, după cum se spune în rezumatul cursului lui Marcel Mauss[105]. Am văzut adineauri ce trebuie să credem despre australieni. Cei din Ţara de Foc (şi alte câte va triburi sud-americane pe care unii autori le adaugă acestora) 1 ar fi oare singurele care, împreună cu unele grupuri de pigmei, să se bucure de exorbitantul privilegiu de a fi dăinuit şi de a nu avea nicio istorie? Această stranie aserţiune se bazează pe

voi. 7, nr. 2, 1936 - 1937.

104 R. H. L o w i e, Notes on Hopi Claris, „Anthropological Papers of the American Museum of Natural History“, vol. 30, p. 6, 1929.

105 Marcel Mauss, Manuel d’ethnographie, Paris, 1947, p. 1, nr. 1.

un dublu argument. În primul rând, istoria acestor popoare ne este totalmente necunoscută şi, din cauza absenţei sau a sărăciei tradiţiilor orale şi a vestigiilor arheologice, nu va putea fi niciodată cunoscută. De aici însă nu s-ar putea trage concluzia că ea nu există. În al doilea rând, aceste popoare evocă, prin arhaismul tehnicilor şi instituţiilor lor, ceea ce ne este posibil să reconstituim despre starea socială a populaţiilor foarte vechi, care au trăit acum zece sau douăzeci de milenii; de aici concluzia că, aşa cum erau deja la acea epocă îndepărtată, tot aşa au rămas şi astăzi. Rămâne în seama filosofiei grija de a explica de ce în unele cazuri s-a petrecut ceva şi de ce în aceste cazuri nu se petrece nimic.

Odată acceptată pe acest plan filosofic, discuţia pare fără ieşire. Să admitem deci ca o posibilitate teoretică că unele fragmente etnice ar fi putut rămâne în urma mişcării, de altfel inegală, în care e atrasă omenirea: fie că ele ar fi evoluat

cu o încetineală abia perceptibilă care ar fi prezervat până în prezent cea mai bună parte din prospeţimea lor primitivă; fie, dimpotrivă, că ciclul lor de evoluţie, oprit pretimpuriu, le-a lăsat încremenite într-o inerţie definitivă. Adevărata problemă nu se pune însă astfel. Când se studiază în prezent o populaţie oarecare, arhaică în aparenţă, pot fi oare desprinse anumite criterii a căror prezenţă sau absenţă ar permite să se decidă între aceste posil J. M. Cooper, Thé South American, Marginal Cultures, în: Proceedings öf the 8th American Scientifib Congress, vol. II, Washington, 1940, p. 147 şi 160.

Bilităţi, desigur nu în sens afirmativ – s-a văzut că ipoteza este ideologică şi nu e susceptibilă de demonstraţie –, ci în sens negativ? Dacă această demonstraţie negativă poate fi făcută pentru fiecare caz cunoscut şi invocat, chestiunea va fi rezolvată practic, dacă nu şi teoretic. S-ar pune însă atunci o nouă problemă de

rezolvat: studiul trecutului fiind exclus, ce caractere formale privind structura lor deosebesc societăţile zise primitive de acelea pe care le numim moderne sau civilizate?

Acestea sunt problemele pe care am vrea să le evocăm cercetând cazul anumitor societăţi sud-americane, în legătură cu care ipoteza unui arhaism originar a fost recent readusă în discuţie.

* * *

De la Martius încoace, etnologii au adoptat obiceiul de a repartiza culturile indigene din America tropicală în două mari categorii. Acelea de pe coasta şi din sistemul Orinoco – Amazon se caracterizează printr-un habitat forestier sau habitat riveran în vecinătatea pădurii; o agricultură cu o tehnică rudimentară, dar cu defrişări întinse, cu numeroase specii cultivate; o organizare socială diferenţiată, în care se

conturează sau se manifestă o ierarhie socială clară; locuinţe colective vaste, atestând nivelul industriei indigene şi totodată gradul de integrare a societăţii. Triburile arawak, tupi şi carib posedă, în grade diverse şi cu variaţii regionale, aceste trăsături caracteristice. Brazilia centrală este ocupată, dimpotrivă, de populaţii cu o cultură mai rudimentară; uneori nomade şi necunoscând construirea de locuinţe permanente şi olăria, ele trăiesc din cules şi adunat sau recurg, atunci când sunt sedentare, la vânătoarca individuală ori colectivă mai curând decât la grădinărit, care rămâne la ele o ocupaţie accesorie. Sub denumirea de ce, Marţi us crezuse că ar putea constitui, într-o singură familie culturală şi lingvistică, populaţii care în realitate diferă între ele prin limbă şi prin alte aspecte ale culturilor lor respective. În aceste populaţii el vedea pe descendenţii sălbaticilor tapuya, descrişi de călătorii secolului al XVI-lea ca duşmani

tradiţionali ai populaţiei tupi de pe coastă, care, în cursul migraţiunilor ce urmau să le asigure stăpânirea litoralului şi a văii Amazonului, i-ar fi alungat spre interior. Se ştie că aceste migraţiuni nu au luat sfârşit decât în secolul al XVII-lea şi se cunosc chiar şi unele exemple mai recente.

Această seducătoare construcţie a fost zdruncinată în cursul ultimilor douăzeci de ani de cercetările regretatului Curt Nimuendaju în câteva triburi ale pretinsei familii ce, care locuiesc în savana cuprinsă între litoral şi valea fluviului Araguaya, în estul şi nord-estul Braziliei. La triburile ramkokamekran, cayapo, şerente şi apinaye, Nimuendaju a descoperit în primul rând o agricultură mai originală decât se bănuise: unele dintre aceste triburi cultivă specii (*Cissus se.*) necunoscute în alte părţi. Dar, mai ales în domeniul organizării sociale, aceşti pretinşi primitivi vădeau sisteme de o uimitoare complexitate: jumătăţi exogame intersectându-se

cu jumătăţi sportive sau ceremoniale, societăţi secrete, asociaţii masculine şi clase de vârstă. De obicei astfel de structuri însoţesc niveluri de cultură mult mai ridicate. De aici se poate trage concluzia fie că aceste structuri nu sunt specifice unor asemenea niveluri, fie că arhaismul pretinşilor ce nu este chiar atât de incontestabil pe cât pare. Interpreţii descoperirilor lui Nimuendaju, în special Lowie şi Cooper, au înclinat mai curând pentru prima explicaţie. Astfel Lowie scrie că „apariţia jumătăţilor matriliniare în culturi cum sunt acelea ale indienilor canella şi bororo este o dovadă că această instituţie poate apărea local la vânători şi la culegători sau, mai bine, la popoare rămase în prima fază a grădinăritului” *l*. Dar populaţiile ce şi corespondenţii lor din platoul occidental, bororo şi nambikwara, merită ele oare fără rezervă o asemenea definiţie? Nu pot fi ele considerate tot aşa de bine drept populaţii regresive care, pornind

de la un înalt nivel de viaţă materială şi de organizare socială, ar fi conservat din acestea o trăsătură sau alta ca vestigiu al vechilor condiţii? La această ipoteză, sugerată în cursul unei corespondenţe private, Lowie răspundea că o asemenea alternativă era posibilă, dar că termenii ei ar fi rămas la fel de dubioşi atâta vreme cât nu s-ar fi produs „un model precis, a cărui replică atenuată s-ar putea demonstra că o constituie organizarea socială a triburilor canella şi bororo”[106].

Există mai multe modalităţi de a răspunde la această exigenţă, iar prima este, fără îndoială, înşelătoare prin simplitatea ei. Cu toate acestea, înaltele culturi precolumbiene din Perú şi din Bolivia au cunoscut ceva asemănător cu organizarea dualistă: locuitorii capitalei încă erau repartizaţi în două grupuri, cei din Cuzco de sus şi cei din Cuzco de jos, a căror semnificaţie nu era numai de ordin geografic, întrucât cu ocazia

106 Ibid.

ceremoniilor mumiile strămoşilor erau aşezate, în cadrul unei solemnităţi, în două rânduri corespunzătoare acestor grupuri, aşa cum se proceda şi în China dinastiei Ceu[107]. Lowie însuşi este acela care, comentând descrierea făcută de noi a unui sat bororo, al cărui plan reflectă complexa lui structură socială, evocă în legătură cu ea planul aşezării Tiahuanaco, aşa cum \s. reconstituit Bandelier[108]. Acelaşi dualism, sau, în orice caz, temele lui fundamentale, se prelungeşte până în America Centrală, în antagonismul ritual al ordinelor aztece al Vulturului şi al Jaguarului. Cele două animale îşi au rolul lor în mitologia tribului tupi şi a altor triburi sud-americane, aşa cum o atestă motivul „Jaguarului ceresc" şi închiderea în colivia rituală a unui vultur-harpie în satele indigene din regiunea râului Xingu şi din

107 Garcilasso de La Vega, Histoire des Incas (trad, franceză), vol. I, Paris, 1787, p. 167 ; H. Maspero, La Chine antique, Paris, 1927, p. 251 - 252.

108 C. Nimuendaju şi R H. Lowie, The Dual Organization of the Ramkokamekran (Canella) of Southern Brazii, „American Anthropologist", serie nouă, voi. 29. 1927, d. 578.

Machado. Aceste asemănări între societăţile tupi şi aztecă se extind şi la alte aspecte ale vieţii religioase. Nu cumva modelul concret, a cărui replică atenuată o oferă culturile primitive din savana tropicală, se găseşte pe înaltele podişuri ale Anzilor?

Răspunsul este prea simplu. Între marile civilizaţii ale platoului şi barbarii savanei şi pădurii au avut loc cu siguranţă contacte: schimburi comerciale, recunoaşteri militare, hărţuieli de avanposturi. Indigenii din Chaco cunoşteau existenţa poporului încă şi descriau din auzite primilor călători prestigiosul său regat. Orellana a întâlnit obiecte de aur pe Amazonul mijlociu; securi de metal de provenienţă peruviană au fost dezgropate până pe litoralul de la São Paulo. Totuşi, ritmul atât de precipitat al expansiunii şi declinului civilizaţiilor andine nu a putut permite decât schimburi sporadice şi de scurtă durată. Pe de altă parte, organizarea

socială a aztecilor sau a incaşilor a ajuns la noi prin descrierile cuceritorilor uluiţi de descoperirea lor, atribuindu-i-se un caracter sistematic pe care, desigur, nu-l avea. În ambele cazuri asistăm la o coaliţie efemeră a unor culturi foarte diverse, adeseori foarte vechi şi eterogene. Din faptul că un trib, printre atâtea altele, a ocupat temporar un loc preponderent nu s-ar putea trage concluzia că obiceiurile lui particulare erau respectate pe întregul teritoriu asupra căruia s-a exercitat influenţa lui, chiar dacă demnitarii săi ar fi avut interes să propage această ficţiune, mai ales printre europenii nou-veniţi. Nici în Perú, nici în Mexic nu s-a cunoscut niciodată cu adevărat un imperiu ale cărui popoare colonizate, clienţi sau pur şi simplu martori uimiţi, să fi căutat prin mijloace modeste să-i reproducă modelul. Analogiile dintre culturile înalte şi cele minore ţin de cauze mai profunde.

Organizarea dualistă nu este, de fapt, decât o

trăsătură printre altele comune celor două tipuri. Aceste trăsături sunt distribuite în modul cel mai confuz. Ele dispar şi reapar fără a ţine seama de distanţa geografică şi de nivelul de cultură considerat. S-ar spune că ele au fost împrăştiate la întâmplare pe întreaga întindere a continentului. Le găsim când prezente, când absente, când grupate şi când izolate, bogat dezvoltate într-o mare civilizaţie sau păstrate parcimonios în una minoră. Cum s-ar putea explica fiecare dintre aceste apariţii prin fenomene de difuziune? Ar trebui stabilit pentru fiecare caz un contact istoric, fixată data lui, trasat un itinerar de migraţiune. Sarcina ar fi nu numai irealizabilă, dar nici n-ar corespunde realităţii, care ne prezintă o conjunctură globală şi care trebuie înţeleasă ca atare. Acesta e un vast fenomen de sincretism, ale cărui cauze istorice şi locale sunt mult anterioare începutului a ceea ce noi numim istoria precolumbiană a Americii şi pe care o metodă

sănătoasă ne obligă s-o acceptăm ca fiind situaţia iniţială, din care au apărut şi sau de zvoltat marile culturi din Mexic şi din Perú.

Imaginea acestei situaţii iniţiale poate fi oare regăsită în starea actuală a culturilor minore ale savanei? Imposibil; nu se poate imagina aici tranziţie, nu există etape ce s-ar putea reconstitui între nivelul cultural al populaţiilor ce şi începuturile culturii maya sau nivelurile arhaice din valea Mexicoului. Prin urmare, şi unii şi alţii derivă dintr-o bază, comună fără îndoială, dar care trebuie căutată pe un plan intermediar între culturile actuale ale savanei şi vechile civilizaţii ale platourilor.

Numeroase indicii confirmă această ipoteză. În primul rând, arheologia este aceea care descoperă, până într-un trecut recent, centre de civilizaţie relativ evoluată prin întreaga Americă tropicală: Antile, Marajo, Gunani, Amazonul de jos, gura fluviului Tocantins, şesul Mojos, Santiago

del Estero; de asemenea marile petroglife ale văii Orinocoului şi ale altor regiuni, care presupun o muncă de echipă, ale cărei aplicaţii frapante se găsesc şi astăzi în domeniul defrişării şi al grădinăritului la tribul tapirape. La începutul perioadei istorice, Orellana admira de-a lungul Amazonului culturi variate, numeroase şi dezvoltate. Se poate oare presupune că, în epoca apogeului lor, triburile inferioare nu dădeau dovadă, cel puţin într-o oarecare măsură, de această vitalitate ale cărei indicii le-am amintit mai sus?

Organizarea dualistă însăşi nu constituie un caracter diferenţial al populaţiilor savanei: ea e semnalată în regiunea de pădure la triburile părinţintin şi munduruk, este probabilă la triburile tembe şi tukuna şi certă la două extremităţi ale Braziliei, având aceeaşi înaltă calitate la triburile arawak ca la palikur şi tereno. Am regăsit-o şi noi ca vestigiu la tupikawahib din Machado de sus,

astfel încât, în modalităţi când matriliniare, când patriliniare, putem defini o arie de organizare dualistă care se întinde de la malul drept al fluviului Tocantins până la[109]

nul Madeira. Este imposibil să definim organizarea dualistă în America de Sud ca o trăsătură tipică nivelurilor celor mai primitive, de vreme ce o întâlnim şi la vecinii lor din pădure, grădinari experţi şi vânători de capete, care posedă o cultură mult mai înaltă.

Nu trebuie disociată organizarea socială a populaţiilor savanei de aceea a vecinilor lor din văile împădurite şi de pe malurile fluviilor. Şi, invers, triburi cu grade de cultură foarte diferite sunt situate uneori la niveluri pretinse arhaice. Exemplul tribului bororo oferă o demonstraţie deosebit de elocventă a acestor false analogii. Pentru a-l considera sau a-l apropia de „adevăraţii primitivi” se invocă un text al lui von den Steinen:

---

109 H. B a 1 d u s. Os Tapirapé, „Revista do Arquivo Municipal“, São Paulo, 1944 - 1946.

„Femeile, obişnuite să smulgă rădăcini sălbatice din junglă, s-au apucat să distrugă plantele tinere (*de manioc*), răscolind minuţios pământul cu speranţa de a găsi rădăcini comestibile. Acest trib de vânători nu cunoştea deloc adevărata agricultură şi mai cu seamă nu avea răbdarea să aştepte dezvoltarea tuberculilor" *1*. S-a tras de aici concluzia că, înainte de contactul lor cu corpul expediţionar care avea să-i supună, bororo trăiau exclusiv din vânătoare şi din adunat. Ceea ce înseamnă să uiţi că acest comentariu se referă la grădinile soldaţilor brazilieni şi nu ale indigenilor şi că, după acelaşi autor, „indienilor bororo nu le păsa de darurile civilizaţiei"[110][111]. E suficient să plasăm aceste observaţii în contextul care oferă un tablou atât de viu al dezintegrării societăţii bororo sub influenţa aşa-zişilor lor pacificatori pentru a discerne caracterul lor anecdotic. Ne

110 K. von den Steinen, Unter den Naturvölkern Zentral-Btàsïliens, ed. 2, Berlin, 1897 ; p. 581 din trad, portugheză, São Paulo, 1940.
111 Op. cit., p. 580.

învaţă ele oare că în acea epocă, când de peste cincizeci de ani ei erau urmăriţi şi exterminaţi fără milă de colonizatori, indienii bororo nu cultivau pământul? Sau mai curând că ei găseau mai avantajos să prade grădinile posturilor militare decât să defrişeze terenuri pentru sine?

Câţiva ani mai târziu, în 1901, Cook văzuse „lanuri cu porumb mărunt, galben" la indienii bororo de pe râul Ponde de Pedra (un afluent pe atunci puţin cunoscut al fluviului São Lourenço) *l*. Cu privire la satele de pe râul Vermelho rămase independente, Radin scria în 1905: „Indienii bororo nu cultivă deloc în colonia Theresa Christina şi poate că din această cauză profesorul von den Steinen, care nu i-a văzut cu ltivând decât prin constrângere, a conchis că nu au fost niciodată un trib agricol. D-l Fric însă a descoperit la cei care trăiesc încă în stare de sălbăticie plantaţii întreţinute cu grijă..."[112]. Mai mult,

112 V. Fric şi P. Radin, Contributions to the Study of the Bororo Indians, „Journal of the Royal Anthropological Institute", vol. 36, 1906, p. 391 -392.

acelaşi autor descrie un ritual agrar, „ceremonia binecuvântării primelor roade, a căror consumare fără această consacrare ar aduce moartea”, ceremonie care constă în spălarea spicului de porumb abia copt, apoi aşezarea lui în faţa unui *aroetorrari* (sau şaman), care dansează şi cântă ore întregi fără întrerupere, fumează continuu şi intră astfel într-un fel de extaz hipnotic. Apoi, tremurând din toţi muşchii, „el muşcă spicul scoţând strigăte intermitente. Aceeaşi ceremonie se desfăşoară când e ucis un viiiat mare... sau e prins un peşte mare... Indienii bororo sunt convinşi că oricine s-ar atinge de carnea sau de porumbul neconsacrate va pieri împreună cu toţi ai săi”[113]. Când ne gândim că, exceptând satele de pe râul Vermelho, societatea bororo s-a prăbuşit complet între anii 1880 şi 1910, este greu de admis ca indigenii să fi găsit timpul şi să-şi fi dat osteneala, într-un interval atât de tragic şi atât de scurt, de a încununa o agricultură cu totul nouă cu

113a Ibia.

un ritual agrar complicat, în afară de cazul că l-ar fi posedat deja pe acesta din urmă, ceea ce ar implica totodată caracterul tradiţional al agriculturii.

Problema constă, aşadar, în a şti dacă se poate vorbi în America de Sud de veritabili vânători şi adunători. Astăzi unele triburi par a fi foarte primitive: guayaki din Paraguay, siriono din Bolivia, namibikwara de la izvoarele râului Tapaj os şi aidunătorii din valea Orinocoului. Totuşi triburile care ignorează complet grădinăritul sunt rare şi fiecare din ele trăieşte izolat între grupuri de nivel mai ridicat. Dacă s-ar cunoaşte istoria fiecăruia din aceste triburi, ea ne-ar putea explica mai bine condiţia lui particulară decât ipoteza unui nivel arhaic al cărui supravieţuitor ar fi. Cel mai adesea aceste triburi practică un grădinărit elementar, care nu reuşeşte a înlocui vânătoarea, pescuitul şi culesul. Aceasta însă nu este de ajuns pentru a dovedi că e vorba de cultivatori

începători şi nu de cultivatori regresivi, având în vedere noile condiţii de existenţă care le-au fost impuse.

Regretatul reverend J. M. Cooper a sugerat o repartiţie a triburilor din America tropicală în două grupuri, pe care le denumeşte respectiv „forestier” şi „marginal”; grupul marginal s-ar subîmpărţi, la rânidul lui, în cel al „savanei” şi cel „intraforestier” *1*. Nu vom reţine decât distincţia principală, oare oferă, poate, o utilitate practică, dar în care ar fi greşit să se caute o reprezentare a faptelor. Nimic nu dovedeşte şi nici măcar nu sugerează că savana ar fi fost locuită în perioada arhaică; dimpotrivă, chiar în habitatul lor actual, triburile „savanei” caută, după cât se pare, să păstreze resturile unui mod de viaţă forestier.

Nicio deosebire geografică nu e mai clară şi mai aproape de spiritul indigenului sud-american decât aceea dintre savană şi pădure. Savana este improprie nu numai grădinăritului, ci şi adunatului

de produse sălbatice: vegetaţia şi viaţa animală sunt aici sărace. Pădurea braziliană, dimpotrivă, este danniică în fructe şi în vânat, iar pământul, în măsura în care oamenii se mulţumesc să-l zgârie, rămâne bogat şi fertil. Contrastul dintre grădinarii din pădure şi vânătorii din savană poate avea o semnificaţie culturală: el nu are o bază naturală. În Brazilia tropicală, pădurea şi malurile fluviilor constituie mediul cel mai prielnic grădinăritului, vânătorii, pescuitului şi *de asemenea* culesului şi adunatului. Iar savana este vitregită din toate aceste puncte de vedere. Nu se poate face o deosebire între o cultură prehorticolă, conservată de popoarele savanei, şi o cultură superioară, pe bază de grădinărit, în curăturile forestiere, căci popoarele din pădure sunt nu numai cei mai buni grădinari (printre alţii), ci şi cei mai buni adunători şi culegători (de asemenea printre alţii). Explicaţia este foarte simplă: se găsesc mult mai multe lucruri de adunat în pădure decât în afara

ei. Grădinăritul şi adunatul coexistă în cele două medii, dar aceste moduri de viaţă sunt mai bine dezvoltate în mediul forestier decât în savană.

Această stăpânire mai mare a societăţilor forestiere asupra mediului natural se afirmă în aceeaşi măsură faţă de speciile sălbatice ca faţă de cele cultivate. Mediul vegetal variază de la estul la vestul pădurii tropicale, dar modul de viaţă se schimbă mai puţin decât speciile întrebuinţate: aceeaşi împletitură de coşuri, când dintr-un tip de palmier, când dintr-altul; stupefiante care joacă acelaşi rol ritual, dar preparate pe baza unor plante diferite. Produsele se schimbă, folosirea lor rămâne aceeaşi. Pe de altă parte, determinismul savanei exercită o influenţa negativă; el nu deschide posibilităţi noi, ci doar restrânge pe acelea ale pădurii. Nu există o „cultură a savanei”. Ceea ce unii pretind a desemna prin aceasta este o replică atenuată, un eco-u slab, o imitaţie neputincioasă a culturii

forestiere. Popoare adunătoare ar fi ales şi ele habitatul forestier, la fel ca grădinarii, sau, mai exact, ar fi rămas în pădure dacă ar fi putut. Dacă nu au făcut-o nu es ce din cauza unei pretinse „culturi a savanei” care le-ar fi aparţinut în mod exclusiv, ci fiindcă au fost alungaţi de acolo. Astfel, indienii tapuya au fost împinşi spre regiunile din interior de marile migraţiuni ale triburilor tupi.

Aceasta fiind situaţia, vom admite, desigur, că, într-un caz precis sau altul, noul habitat a putut exercita o influenţă pozitivă. Iscusinţa vânătorească a indienilor bororo a fost, fără îndoială, stimulată sau favorizată de frecventarea mlaştinilor bogate în vânat de pe cursul mijlociu al râului Paraguay, iar locul ocupat de pescuit în economia triburilor din regiunea râului Xingu este, desigur, mai mare decât cel pe care l-ar fi putut avea în regiunile septentrionale de unde vin triburile aüeto şi kaniayura. Ori de câte ori însă au ocazia, triburile din savană se agaţă de pădure şi

de condiţiile de viaţă forestieră. Grădinăritul se face în întregime în fâşia îngustă a pădurii, galerie care, chiar în savană, se întinde de-a lungul principalelor cursuri de apă. De fapt nu s-ar putea cultiva în altă parte, şi bakairi râd de căprioara din legendă care a fost atât de proastă încât s-a dus să-şi planteze maniocul în junglă h Indigenii întreprind călătorii lungi spre a ajunge în pădure, unde vor putea găsi anumite produse necesare industriei lor: bambus gros, scoici şi grăunţe. Mai izbitoare sunt caracţeristicile preparării plantelor sălbatice. Triburile forestiere îi consacră o bogăţie de cunoştinţe şi de procedee, cum sunt extracţia amidonului din măduva anumitor palmieri, fermentarea alcoolică a grăunţelor însilozate şi folosirea alimentară a plantelor veninoase. La popoarele savanei, toate acestea se reduc la o culegere în vrac, urmată de consumul imediat, ca şi cum ar fi trebuit suplinită brusc dispariţia unui regim alimentar, altminteri echilibrat. La ei, chiar

adunatul şi culesul se prezintă ca tehnici sărăcite şi depreciate.

* * *

Consideraţiile precedente nu se aplică decât Americii tropicale. Dar, dacă sunt exacte, ele permit desprinderea unor criterii de o validitate mai generală, utilizabile în fiecare caz pentru care s-ar susţine ipoteza unui arhaism autentic. Este neîndoios că s-ar ajunge atunci la aceeaşi concluzie, şi anume că arhaismul veritabil este treaba arheologului şi a specialistului în preistorie, dar că etnologul, care s-a consacrat studiului societăţilor vii şi actuale, nu trebuie să uite că, pentru a fi astfel, *ele trebuie să fi trăit, să fi durat şi deci să se fi schimbat*. Or, dacă o schimbare generează condiţii de viaţă şi deorganizare atât de elementare încât evocă doar o stare arhaică, aceasta nu poate fi decât un

regres. Este oare posibil de a distinge printr-o critică internă acest pseudoarhaism de cel adevărat?

Problema primitivismului unei societăţi se pune în general ca urmare a contrastului pe care îl prezintă ea în raport cu vecinii săi apropiaţi sau – îndepărtaţi. Între această societate şi acelea cu care ea poate fi cel mai lesne comparată se constată o diferenţă de nivel cultural. Cultura ei este mai săracă prin absenţa sau insuficienţa unor tehnici a căror folosinţă curentă, dacă nu şi invenţia, este datată din perioada neolitică: locuinţe permanente, grădinăritul, creşterea vitelor, şlefuirea pietrei, ţesătoria, olăria. La aceste trăsături se asociază în general, deşi în acest din urmă caz inducţia este mai incertă, o organizare socială diferenţiată. Este neîndoios că, în unele regiuni ale lumii, aceste contraste există şi că ele persistă chiar în epoca contemporană. Totuşi, în cazurile de pseudoarhaism pe care le-am

examinat aici, ele nu sunt exclusive. Înţelegem prin aceasta că societăţile în cauză nu diferă de vecinele lor mai evoluate sub toate raporturile, ci numai sub unele din ele, pe când în alte domenii găsim numeroase analogii.

Exemplul cel mai frapanit şi pe care l-am comentat deja este cel al organizării dualiste. În America de Sud, această instituţie (sau, mai exact, această schemă de organizare) reprezintă un element comun mai multor societăţi, care cuprind pe cele mai primitive, ca şi pe cele mai avansate, cu o întreagă serie de niveluri intermediare. Limbile bororo şi nambikwara prezintă de asemenea afinităţi certe cu dialecte exterioare ariei geografice a acestor triburi şi caracteristice unor civilizaţii mai înalte; tipul fizic, atât de diferit între cele două grupuri, sugerează o origine meridională într-un caz, septentrională în celălalt. La fel se întâmplă cu organizarea socială, ou anumite instituţii familiale, cu instituţiile politice

şi cu mitologia, care amintesc toate o trăsătură sau alta a cărei expresie dezvoltată trebuie căutată în afara acestora. Aşadar, dacă problema arhaismului este ridicată de constatarea unor deosebiri între anumite societăţi, trebuie menţionat imediat că, în cazul societăţilor pseudoarhaice, aceste diferenţe nu se extind niciodată asupra ansamblului: subzistă asemănări care contrabalansează opoziţiile.

Să considerăm acum societatea pretinsă „arhaică” nu în raport cu altele, ci în structura ei internă. Un spectacol neobişnuit ni se prezintă: această structură abundă în discordanţe şi în contradicţii. În această privinţă este demonstrativ îndeosebi exemplul nambikwara, căci această familie lingvistică, împrăştiată pe un teritoriu cât jumătate din teritoriul Franţei, oferă unul dintre cele mai primitive niveluri de cultură ce pot fi întâlnite astăzi în lume. Cel puţin unele dintre cetele sale nu cunosc deloc construcţia de locuinţe

permanente şi olăria; ţesătoria şi grădinăritul sunt reduse la cea mai simplă expresie posibilă, iar viaţa nomadă, în grupuri de cinci sau şase familii unite temporar sub conducerea unui şef fără autoritate adevărată, pare a fi în întregime dominată de exigenţele culegerii produselor sălbatice şi de grija de a nu muri de foame. Or, în locul frumoasei simplităţi la care ne-am putea aştepta de la tehnici atât de rudimentare şi de la o organizare atât de săracă, cultura nambikwara oferă numeroase enigme.

Ne amintim la bororo de contrastul dintre un ritual agrar dezvoltat şi o agricultură în aparenţă absentă, însă a cărei realitate e atestată de o cercetare mai atentă. Într-un domeniu învecinat (în America tropicală, consumatoare de manioc, alimentul şi otrava nu constituie categorii ce se exclud), nambikwara oferă o situaţie analogă, însă inversă. Ei sunt experţi în otrăviri. Printre produsele lor toxice se găseşte şi curara, aici fiind

cea mai sudică apariţie a ei. La nambikwara, prepararea curarei nu este însoţită de niciun ritual, operaţie magică sau procedură secretă, icum este cazul pretutindeni în alte părţi. Reţeta curarei se reduce la produsul de bază, iar metoda de fabricaţie constituie o activitate pur profană. Cu toate acestea, nambikwara au o teorie a otrăvurilor care face apel la tot felul de consideraţii mistice şi se bazează pe o metafizică a naturii. Însă, printr-un curios contrast, această teorie nu intervine în fabricarea otrăvurilor veritabile; ea justifică numai eficacitatea lor. O găsim însă pe primul plan în confecţionarea, manipularea şi utilizarea altor produse, desemnate cu acelaşi nume şi cărora indigenii le atribuie aceeaşi putere, deşi sunt substanţe inofensive şi cu caracter pur magic.

Merită să ne oprim puţin asupra acestui exemplu, bogat în învăţăminte. Mai întâi, el întruneşte cele două criterii pe care le-am propus

pentru detectarea pseudoarhaismului. Prezenţa curarei la o distanţă atât de mare de aria ei actuală de răspândire şi la un popor cu o cultură atât de inferioară acelora unde această otravă este întâlnită de obicei constituie o *coincidenţă externă*. Dar caracterul pozitiv al fabricării ei – într-o societate care foloseşte în acelaşi timp otrăvuri magice, care cuprinde toate otrăvurile sale sub acelaşi termen şi interpretează metafizic şi acţiunea lor – reprezintă o *discordanţă internă*, a cărei valoare este şi mai semnificativă. Faptul că la nambikwara curara este redusă la produsul de bază şi prepararea ei exclude orice ritual pune într-un mod impresionant chestiunea de a şti dacă caracteristicile în aparenţă arhaice ale culturii lor sunt originare sau constituie cumva reziduuri ale unei culturi epuizate. Este mult mai verosimil de a interpreta contradicţia dintre teorie şi practică în materie de otrăvuri prin pierderea ritualurilor complexe, legate mai la nord de fabricarea

curarei, decât de a explica cum a putut fi construită o teorie de inspiraţie supranaturală pe baza unui tratament, rămas pur experimental, al rădăcinii strychnosului.

Această discordanţă nu este singura. Nambikwara posedă şi astăzi securi de piatră şlefuită, frumos lucrate; dar, deşi se pricep să le pună coadă, nu mai ştiu să le confecţioneze. Uneltele de piatră pe care le fabrică ocazional se reduc la aşchii neregulate, abia retuşate. Pentru hrană ei depind de cules şi adunat, în cea mai mare parte a anului; dar practica lor de preparare a produselor sălbatice nu cunoaşte tehnicile rafinate pe care le găsim la popoarele forestiere sau le cunoaşte sub o formă grosolană. Toate grupurile nambikwara fac în sezonul ploios puţin grădinărit, toţi practică împleti tul coşurilor, iar unii o olărie informă, dar solidă. Şi totuşi, cu toată foametea îngrozitoare care domneşte în anotimpul uscat, ei nu reuşesc să conserve recolta lor de

manioc decât îngropând în pământ turte de pulpă, care, atunci când sunt dezgropate după câteva săptămâni sau luni, sunt pe trei sferturi stricate. Servituţile vieţii nomade şi absenţa unui habitat permanent îi împiedică să folosească în acest scop oalele şi coşurile lor. Pe de o parte, o economie prehorticolă care nu este însoţită de niciuna din tehnicile proprii acestui mod de trai; pe de altă parte, cunoaşterea diverselor tipuri de recipiente nu reuşeşte să facă din agricultură o ocupaţie stabilă. S-ar putea împrumuta şi alte exemple în domeniul organizării sociale: aceea a indienilor apinaye nu seamănă decât în aparenţă cu instituţiile australiene[114]; dar extrema ei complicaţie aparentă ascunde diferenţieri foarte sumare, iar valoarea funcţională a sistemului este, de fapt, de o mare sărăcie.

Găsim, aşadar, criteriul pseudoarhaismului în

114 C. Nimuenda ju, The Apinayé', „The Catholic University of America, Antrhopological Series“, nr. 8, Washington, 1939 ; C. Lévi-Strauss, Les structures sociales dans le Brésil central et oriental, în : Proceedings of the 29th Congress of Americanists, New York, 1949, cap. VII din culegerea de faţă.

prezenţa simultană a ceea ce am numit coincidenţe externe şi discordanţe interne. Putem însă merge şi mai departe, fiindcă în culturile pseudoarhaice concordanţele şi discordanţele se opun printr-un caracter suplimentar şi care este de data aceasta specilfic fiecărei forme când ea este considerată izolat.

Să reluăm exemplul indigenilor nambikwara şi să examinăm rapid tabloul coincidenţelor lor externe. Acestea nu se stabilesc cu o singură cultură învecinată, despre care s-ar putea admite că, datorită unei superiorităţi tehnice, politice sau spirituale zdrobitoare, şi-ar fi exercitat influenţa asupra unei insuliţe arhaice, prezervată ca prin miracol. Punctele de corespondenţă îi asociază pe nambikwara unei întregi colecţii de popoare, unele învecinate şi altele depărtate, unele apropiate prin nivelul de cultură, celelalte foarte avansate. Tipul fizic este cel din vechiul Mexic şi mai ales de pe coasta atlantică a Mexicului; limba

prezintă afinităţi cu dialectele istmului şi cu cele din nordul Americii de Sud; organizarea familială şi marile teme religioase, chiar şi vocabularul care se referă la ele, amintesc de tupi meridionali; fabricarea otrăvurilor şi obiceiurile războinice (independente totuşi, deoarece curara nu este folosită decât pentru vânătoare) se înrudesc cu acelea din regiunea Guyanelor; în sfârşit, obiceiurile matrimoniale trezesc ecouri andine. La fel se poate spune despre bororo, al căror tip fizic este meridional, organizarea politică occidentală, iar modul de viaţă oriental în raport cu aria lor actuală de locuire.

Coincidenţele se produc deci în ordine dispersată. Discordanţele, dimpotrivă, se concentrează în inima însăşi a culturii; ele privesc structura ei cea mai intimă şi afectează esenţa ei particulară. S-ar spune că ele sunt acelea care conferă culturii individualitatea ei. Toate sau aproape toate elementele complexului neolitic

sunt prezente la nambikwara. Ei cultivă grădini, torc bumbacul, ţes din el fâşii, împletesc fibre şi modelează argila; dar aceste elemente nu reuşesc să se organizeze: ceea ce lipseşte e sinteza. Iar în mod simetric obsesia prădalnică a culesului îi împiedică de a dezvolta tehnici specializate. Astfel, indigenii rămân paralizaţi în faţa unei alegeri imposibile. Dualismul modului lor de trai impregnează viaţa lor cotidiană şi se extinde la toate atitudinile lor psihologice, la organizarea lor socială şi la gândirea lor metafizică. Opoziţia dintre activitatea masculină, definită prin vânătoare şi grădinărit, la fel de remuneratorii şi la fel de intermitente, şi activitatea feminină, bazată pe adunat şi cules, cu rezultate constant mediocre, devine o opoziţie între sexe, care face din femei fiinţe efectiv îndrăgite şi ostentativ depreciate; o opoziţie între sezoane, cel al vieţii nomade şi cel al habitatului fix; o opoziţie între două stiluri de existenţă, cel definit prin ceea ce

am prefera să numim adăpostul temporar şi coşul permanent şi cel al repetării triste a operaţiilor agricole: unul bogat în experienţe şi aventuri, celălalt de o securitate monotonă. În sfârşit, ansamblul se traduce pe plan metafizic în inegalitatea destinului care aşteaptă sufletele masculine, veşnic reîncarnate, aşa cum, după o îndelungată perioadă în care sunt lăsate în pârloagă, curăturile posesorilor lor vor fi mereu repuse în cultură, şi sufletele femeilor, risipite după moarte în vânt, în ploaie şi furtună şi menite aceleiaşi inconsistenţe ca şi munca lor de adunat şi cules[115].

Ipoteza unei supravieţuiri a societăţilor arhaice, bazată pe descoperirea unor discordanţe externe între cultura lor şi aceea a societăţilor vecine, se loveşte deci în cazul pseudoarhaismului de două mari obstacole. În primul rând, discordanţele externe nu sunt niciodată destul de

115 C. L é v i-S t r a u s s, La vie familiale et sociale des Indiens Nambikwara, Paris, 1948 ; Tristes Tropiques, Paris, 1955 (vezi şi Tropice triste, Bucureşti, Editura ştiinţifică, 1968. - Nota trad.).

numeroase pentru a elimina complet coincidenţele, externe şi ele, iar aceste coincidenţe externe sunt *atipice*, adică, în loc de a fi stabilite cu un grup sau cu un ansamblu de grupuri bine definit prin cultură şi localizat geografic, ele se îndreaptă în toate direcţiile şi evocă grupuri eterogene între ele. În al doilea rând, analiza culturii pseudoarhaice, considerată ca un sistem autonom, scoate în evidenţă discordanţele interne, iar acestea sunt de astă dată *tipice*, adică privesc structura însăşi a societăţii şi compromit iremediabil echilibrul ei specific. Societăţile pseudoarhaice sunt societăţi condamnate, şi ne dăm seama de aceasta după poziţia lor precară în mediul în care încearcă să se menţină şi faţă de vecinii care îi supun presiunii lor.

Că aceste caracteristici intime pot scăpa istoricului şi sociologului care lucrează cu documente este uşor de înţeles. Dar un bun

cercetător de teren n-ar putea să le ignoreze. Concluziile noastre teoretice se bazează pe fapte sud-americane observate direct. Revine specialiştilor din Malaysia şi din Africa să spună dacă, acolo unde se pun aceleaşi probleme, experienţa lor le confirmă. Dacă acordul poate fi realizat, se va fi săvârşit un mare progres în delimitarea obiectului specific cercetărilor etnologice. Fiindcă acestea constau dintr-un ansamblu de procedee de investigaţie, devenite mai puţin necesare datorită condiţiei proprii anumitor societăţi cât condiţiei particulare *în care ne aflăm noi* faţă de societăţile asupra cărora nu apasă nicio fatalitate specială. În acest sens, etnologia ar putea fi definită ca o tehnică a dezrădăcinării.

Pentru moment, esenţialul este de a ajuta etnologia să se desprindă de reziduul filosofic pe care termenul de „primitiv” îl trage încă după sine. O societate primitivă adevărată ar trebui să

fie o societate armonioasă, fiindcă, într-un fel, ea ar fi o societate faţă în faţă cu sine însăşi. Am văzut însă că, dimpotrivă, într-o vastă regiune a lumii, privilegiată în multe privinţe pentru studiul nostru, societăţile care păreau cele mai autentic arhaice sunt toate contorsionate de discordanţe în care descoperim amprenta imposibil de contestat a *evenimentului*.

Nenumărate fisuri, singurele supravieţuitoare ale acţiunii distrugătoare a timpului, nu vor da niciodată iluzia unui timbru originar acolo unde odinioară au răsunat armonii pierdute.

Capitolul va

STRUCTURILE SOCIALE ÎN BRAZILIA CENTRALĂ ŞI ORIENTALĂ[116]

În cursul ultimilor ani, atenţia a fost îndreptată asupra instituţiilor anumitor triburi din Brazilia centrală şi orientală, care, din cauza

116 Publicată sub acest titlu, Proceedings of the 29th Congress of Americanists Univ. of Chicago Press, 1952, în : Sol Tax (ed.), Indian Tribes of Aboriginal America, p. 302 - 310.

nivelului coborât al culturii lor materiale, fuseseră clasate ca foarte primitive. Aceste triburi se caracterizează printr-o structură socială de o mare complexitate, comportând diferite sisteme de jumătăţi intersectate unele cu altele şi dotate cu funcţii specifice, clanuri, clase de v ir stă, asociaţii sportive sau ceremoniale şi alte forme de grupare. Exemplele cele mai izbitoare, care au fost descrise de Colbacchini, Nimuendaju şi de noi după alţi observatori mai vechi, se găsesc la indigenii şerente, care au jumătăţi patriliniare exogame, subîmpărţite în clanuri; triburile canella şi bororo cu jumătăţi matriliniare exogame şi alte forme de grupare; în sfârşit, apinaye cu jumătăţi matriliniare neexogame. Tipurile cele mai complexe, adică având un dublu sistem de jumătăţi subîmpărţite în clanuri şi un triplu sistem de jumătăţi nesubdivizate, se întâlnesc la bororo şi, respectiv, la canella.

Observatorii şi teoreticienii au. avut tendinţa

generală de a interpreta aceste structuri complexe pornind de la organizarea dualistă, care părea să reprezinte forma cea mai simplă[117]. Aceasta însemna să urmeze invitaţia informatorilor indigeni care puneau aceste forme dualiste pe primul plan al descrierii lor. Autorul prezentei comunicări nu se deosebeşte în această privinţă de colegii săi. Totuşi, îndoiala pe care o avea demult l-a incitat să postuleze caracterul rezidual al structurilor dualiste în aria considerată. Această ipoteză avea să se dovedească insuficientă, după cum se va vedea în cele ce urmează.

Ne propunem, într-adevăr, să arătăm aici că descrierea instituţiilor indigene făcută de observatori pe teren, inclusiv de noi înşine, coincide, fără îndoială, cu imaginea pe care şi-o fac indigenii despre propria lor societate, dar că această imagine se reduce la 6 teorie sau, final curând, la o transfigurare a realităţii card este de

117 Totuşi, încă din 1940, Lowie punea în gardă împotriva falselor analogii cu sistemele australiene.

o natură cu totul diferită. Din această constatare, care nu fusese întrevăzută până în prezent decât pentru tribul apinave, decurg două consecinţe importante: organizarea dualistă a populaţiilor din Brazilia centrală şi orientală nu este numai întâmplătoare, ci adeseori iluzorie; în plus, suntem conduşi să concepem structurile sociale ca obiecte independente de conştiinţa oamenilor (a cărei existenţă o reglementează totuşi) şi ca putând fi tot atât de diferite de imaginea pe care aceştia şi-o formează despre ele pe cât diferă realitatea fizică de reprezentarea sensibilă pe care o avem despre ea şi de ipotezele pe care le formulăm cu privire la ea.

Vom începe cu exemplul indienilor şerente descris de Nimuendaju. Această populaţie, care ţine de grupul central al familiei lingvistice ce, este distribuită în sate, fiecare fiind compus din două jumătăţi patriliniare exogame, subdivizate în patru clanuri, dintre care trei considerate de

indigeni ca originare şi un clan suplimentar pe care legenda îl atribuie unui trib străin „capturat”. Aceste opt clanuri, câte patru de fiecare jumătate, se deosebesc prin funcţii ceremoniale şi privilegii, însă nici clanurile, nici cele două echipe sportive, nici cele patru asociaţii masculine şi asociaţia feminină anexată lor, nici cele şase clase de vârstă nu intervin în reglementarea căsătoriei, care depinde exclusiv de sistemul jumătăţilor. Ne-am aştepta deci să întâlnim corolarele obişnuite ale organizării dualiste: deosebirea dintre veri prin alianţă şi verii paraleli, confundarea verilor prin alianţă patrilaterali şi matrilaterali şi căsătoria preferenţială între veri prin alianţă bilaterali. Or, lucrurile nu stau tocmai aşa.

Într-o altă lucrare, ale cărei concluzii le vom reaminti rapid[118], am deosebit trei forme fundamentale ale schimbului matrimonial, cafe SÔ exprimă respectiv în căsătoria preferenţială între veri prin alianţă bilaterali, între fiul surorii şi fiica

118 Les structures élémentaires de la parenté, 1949.

fratelui şi între fiul fratelui şi fiica surorii. Am denumit prima formă *schimb restrâns*, exprimând astfel faptul că această formă implică împărţirea grupului în două secţiuni sau un multiplu de două, pe când termenul *schimb generalizat*, reunind celelalte două forme, se referă la faptul că ele se pot realiza între un număr oarecare de parteneri. Deosebirea dintre căsătoria matrilaterală şi căsătoria patrilaterală provine deci din faptul că prima reprezintă forma cea mai completă şi mai bogată de schimb matrimonial, partenerii fiind dispuşi odată pentru totdeauna într-o structură globală şi deschisă la infinit. Căsătoria patrilaterală, dimpotrivă, formează „limita" reciprocităţii, nu leagă niciodată grupurile altfel decât două câte două şi implică la fiecare generaţie o răsturnare totală a tuturor ciclurilor. De aici rezultă că în mod normal căsătoria matrilaterală este însoţită de o terminologie de înrudire pe care am numit-o „consecutivă":

situaţia descendenţelor, unele în raport cu celelalte, nefiind expusă la nicio schimbare, ocupanţii lor succesivi tind a fi confundaţi sub acelaşi termen, iar deosebirile de generaţii sunt neglijate. Căsătoria patrilaterală atrage după sine, la rândul ei, o terminologie „alternativă”, care exprimă, prin opoziţia generaţiilor consecutive şi identificarea generaţiilor alternante, faptul că un fiu se căsătoreşte în direcţia opusă aceleia în care s-a căsătorit tatăl său (dar în aceeaşi direcţie ca sora tatălui său) şi în aceeaşi direcţie în care s-a căsătorit tatăl tatălui său (dar în direcţia opusă aceleia a surorii tatălui tatălui). Pentru fete prevalează situaţia simetrică şi inversă. De aici urmează o a doua consecinţă: în căsătoria matrilaterală găsim doi termeni diferiţi pentru a califica două tipuri de aliaţi: „soţii surorilor” şi „fraţii soţiilor”, care nu se confundă niciodată. Prin căsătoria patrilaterală, această dihotomie se transpune în sânul însuşi al liniei de înrudire

pentru a distinge pe colateralii de gradul întâi după sexul lor: fratele şi sora, care urmează întotdeauna un destin matrimonial opus, diferenţiindu-se prin fenomenul bine descris de către F. E. Williams în Melanezia sub numele de *sex affiliation*; fiecare primeşte ca privilegiu o fracţiune din statutul ascendentului al cărui (sau al cărei) destin matrimonial îl urmează sau reprezintă destinul complementar. Poate fi, după caz, fiul mamei şi fiica tatălui sau invers.

Când aplicăm aceste definiţii cazului şerente se dezvăluie imediat anomalii. Nici terminologia de înrudire, nici regulile de căsătorie nu coincid cu cerinţele unui sistem dualist sau de schimb restrâns. Ele se opun între ele, fiecare formă fiind legată de una din cele două modalităţi fundamentale ale schimbului generalizat. Astfel, vocabularul de înrudire oferă câteva exemple de denumiri consecutive:

fiul surorii tatălui = fiul surorii fiul fratelui

soţiei = fratele soţiei soţul surorii tatălui = soţul surorii = soţul fiicei

Se face de asemenea distincţie între cele două tipuri de veri prin alianţă. Şi, totuşi, căsătoria nu este permisă decât cu vara patrilaterală şi exclusă cu vara matrilaterală, ceea ce ar trebui să implice o terminologie alternativă şi nu consecutivă, cum o tocmai cazul. În acelaşi timp, mai multe identificări terminologice de indivizi care aparţin de jumătăţi diferite (mamă, fiica surorii marnei; fratele şi sora, copiii fratelui mamei; copiii surorii tatălui, copiii fratelui etc.) sugerează că împărţirea în jumătăţi nu reprezintă aspectul cel mai esenţial al structurii sociale. Astfel, chiar un examen superficial al vocabularului de înrudire şi al regulilor de căsătorie ne inspiră următoarele constatări: nici vocabularul, nici regulile de căsătorie nu coincid cu o organizare dualistă exogamă. Iar vocabularul de o parte şi regulile de căsătorie de cealaltă

parte sunt legate de două forme ce se exclud reciproc, ambele fiind incompatibile cu organizarea dualistă.

Dimpotrivă, găsim indicii sugestive ale unei căsătorii matrilaterale în contradicţie cu forma patrilaterală, singura atestată. Aceste indicii sunt: 1) căsătoria plurală cu o femeie şi cu fiica ei din altă căsătorie, formă de poliginie asociată de obicei căsătoriei matrilaterale cu filiaţie matriliniară (cu toate că filţaţia este acum patriliniară); 2) prezenţa a doi termeni reciproci între aliaţi, *aimapli* şi *izakmu*, care ne lasă să credem că aliaţii întreţin între ei o legătură întotdeauna univocă („soţii surorilor” sau „fraţii soţiilor”, dar nu amândouă simultan şi deodată); 3) în sfârşit şi mai ales, rolul, anormal într-un sistem de jumătăţi, al unchiului matern al logodnicei.

Organizarea dualistă se caracterizează printr-o reciprocitate de servicii între jumătăţile

care sunt asociate şi totodată opuse. Această reciprocitate se exprimă printr-un ansamblu de relaţii particulare între nepot şi unchiul său matern, care, indiferent de modul de filiaţie, aparţin la două jumătăţi diferite. Or, la indienii şerente, aceste relaţii, restrânse în forma lor clasică la relaţia specială a unor *narkwa*, par a fi transpuse între soţ sau logodnic, de o parte, şi unchiul matern al *logodnicei*, de altă parte. Să ne oprim un moment asupra acestui punct.

Unchiul matern al logodnicei are următoarele funcţii: el organizează şi operează abducţia logodnicului ca preliminară căsătoriei; în caz de divorţ, el o recuperează pe nepoata sa şi o protejează împotriva soţului ei; în caz de deces al soţului, el îl obligă pe cumnat s-o ia în căsătorie; solidar cu soţul, el o răzbună pe nepoata sa în caz de viol etc. Cu alte cuvinte, el este, împreună cu soţul nepoatei sale şi la nevoie împotriva lui, protectorul acesteia. Or, dacă sistemul jumătăţilor

ar avea într-adevăr o valoare funcţională, unchiul matern al logodnicei ar fi un „tată” clasificator al logodnicului, ceea ce ar face absolut ininteligibil rolul său de abducator (şi de protector, ostil soţului, al soţiei unuia dintre „fiii” săi). Trebuie deci să existe întotdeauna cel puţin trei descendenţe distincte: aceea a lui ego, aceea a soţiei lui ego şi aceea a mamei soţiei lui ego, ceea ce este incompatibil cu un sistem pur de jumătăţi.

Dimpotrivă, membrii aceleiaşi jumătăţi îşi aduc frecvent servicii reciproce: cu ocazia atribuirii numelor feminine, schimburile ceremoniale au loc între jumătatea alternă aceleia a fetelor şi unchii lor materni care ţin de jumătatea oficianţilor; unchii paterni sunt aceia care procedează la iniţierea băieţilor jumătăţii cărora ei aparţin; la atribuirea numelui *Wakedi* la doi băieţi, care este singurul privilegiu al asociaţiei femeilor, unchii materni ai băieţilor adună vânat pe care pun stăpânire femeile din

jumătatea alternă, care este deci aceeaşi cu a unchilor în chestiune. În rezumat, totul se petrece ca şi cum ar exista o organizaţie dualistă, însă pe dos. Sau, mai exact, rolul jumătăţilor se anulează; în loc ca ele să-şi aducă servicii una alteia, serviciile sunt aduse în sânul aceleiaşi jumătăţi *cu ocazia* unei activităţi speciale a celeilalte. Există, aşadar, întotdeauna trei şi nu doi parteneri.

În aceste condiţii este semnificativ faptul că întâlnim pe planul asociaţiilor o structură formală care corespunde exact unei legi de schimb generalizat. Cele patru asociaţii masculine sunt ordonate în circuit. Când un bărbat îşi schimbă asociaţia, el trebuie s-o facă într-o ordine prescrisă şi imuabilă. Această ordine este aceeaşi care stă la baza transferului numelor feminine, care este privilegiul asociaţiilor masculine. În sfârşit, ordinea *krara* –*kricriehmü* – * *akemhă*p *annörovca* –» (krara) este aceeaşi, însă inversată, ca a genezei mitice a asociaţiilor şi a transferului

de la o asociaţie la alta a sarcinii de a celebra ceremonialul padi.

O nouă surpriză ne este rezervată atunci când trecem la mit. Într-adevăr, mitul prezintă asociaţiile ca nişte *clase de vârstă*, generate într-o ordine succesivă (de la cea mai tânără la cea mai vârstnică). Or, pentru confecţionarea măştilor, cele patru asociaţii se grupează între ele două câte două pe baza unei reciprocităţi de servicii, ca şi cum ar constitui jumătăţi, iar aceste perechi asociază clasele nu consecutive, ci alternante, ca şi cum jumătăţile ar consta fiecare din două clase matrimoniale cu schimb generalizat, aşa cum arată figura 4. Această ordine se regăseşte în regulile de celebrare ale sărbătorii morţilor iluştri, sau aikmă.

Astfel, pentru a rezuma o argumentaţie din care nu am putut decât să semnalăm articulaţiile esenţiale, vom reţine următoarele puncte:[119]

119 Intre jumătăţile exogame, / asociaţiile şi clasele de vîrstă nu există o despărţitură etanşă. Asociaţiile funcţionează ca şi cum ar fi clase matrimoniale, satisfăcînd, mai bine decît jumătăţile, exigenţele

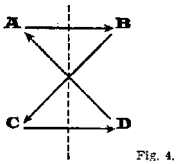


Fig. 4.

minologiei de înrudire; pe plan mitic, ele apar ca şi cum ar fi clase de vârstă, iar în viaţa ceremonială ele se grupează într-un sistem teoretic de jumătăţi. Numai clanurile par străine şi oarecum indiferente faţă de acest ansamblu organic. Totul se petrece ca şi cum jumătăţile, asociaţiile şi clasele de vârstă ar fi traduceri stângace şi fragmentare ale unei realităţi subiacente.

2. Singura evoluţie istorică ce permite explicarea acestor caractere contradictorii ar fi:

a) la origine, trei descendenţe patriliniare şi patrilocale cu schimb generalizat (căsătoria cu fiica fratelui mamei); b) introducerea de jumătăţi matriliniare, care impune:

e) constituirea unei a patra descendenţe patrilocale (al patrulea clan al fiecărei jumătăţi

---

regulilor căsătoriei şi ale ter-

actuale sau „trib capturat”; mitul originii asociaţiilor afirmă de asemenea că la început ele erau trei); d) un conflict care izbucneşte între regula (matriliniară) de filiaţie şi regula (patrilocală) de reşedinţă, atrăgând după sine:

e) convertirea jumătăţilor la filiaţia patriliniară, cu f) pierderea concomitentă a rolului funcţional al descendenţelor care se transformă în asociaţii, prin acţipnarea fenomenului de „rezistenţă masculină” apărut odată cu introducerea jumătăţilor sub forma lor matriliniară iniţială.

Vom trece mai repede peste alte exemple, în fruntea cărora figurează bororo. Se cuvine în primul rând să semnalăm remarcabila simetrie care există între instituţiile şerente şi bororo. Cele două triburi au sate circulare, împărţite în jumătăţi exogame, numărând fiecare patru clanuri şi o casă a bărbaţilor în centru. Acest paralelism se continuă, cu toată opoziţia dintre termeni,

datorită caracterului patriliniar sau matriliniar al celor două societăţi: casa bărbaţilor bororo este deschisă bărbaţilor căsătoriţi, aceea a bărbaţilor şerente este rezervată celibatarilor; la bororo ea este un loc de promiscuitate sexuală, pe când la şerente castitatea este obligatorie. Celibatarii bororo atrag aici cu forţa fete sau femei cu care au raporturi extraconjugale, pe când fetele şerente pătrund în această casă doar spre a-şi captura soţi. Comparaţia este, aşadar, în mod cert justificată.

Unele lucrări recente au adus informaţii noi despre sistemul de înrudire şi organizare socială. Cu privire la primul, bogatele documente publicate de P. Albisetti arată că, dacă dihotomia dintre rudele „prin alianţă” şi „paralele” se produce bine (după cum ne putem aştepta într-un sistem cu jumătăţi exogame), ea nu reproduce totuşi împărţirea în jumătăţi, însă o confirmă, prin faptul că termeni identici se regăsesc şi într-o

jumătate, şi în cealaltă. Astfel, ca să ne limităm la câteva exemple frapante, ego identifică pe copiii fratelui său şi pe copiii surorii sale, deşi aceştia aparţin la două jumătăţi diferite; iar dacă, în generaţia nepoţilor, dihotomia este uşor previzibilă între „fii şi fiice” (termeni teoretic rezervaţi nepoţilor jumătăţii alterne aceleia a lui ego), pe de o parte, şi între „gineri şi nurori” (termeni teoretic rezervaţi nepoţilor jumătăţii lui ego), pe de altă parte, distribuţia efectivă a termenilor nu corespunde împărţirii în jumătăţi. Se ştie că în alte triburi, de exemplu la miwok din California, astfel de anomalii sunt tocmai indiciul prezenţei unor grupări altele decât jumătăţile şi mai importante decât acestea. Pe de altă parte, în sistemul bororo se observă identificări remarcabile, ca:

fiul fiului fratelui mamei, numit: soţul fiicei, nepot; fiica fiicei surorii tatălui, numită: mama soţiei, mamă-mare; şi mai ales:

fiul fratelui mamei mamei, fiul fiului fratelui mamei mamei mamei, numiţi: fii, care evocă de îndată structuri de înrudire de tipul bank-ambrym-pentecôte, apropiere confirmată de posibilitatea căsătoriei cu fiica fiicei fratelui mamei în ambele cazuri1.

În domeniul organizării sociale, P. Albisetti precizează că fiecare jumătate matriliniară cuprinde întotdeauna patru clanuri şi căsătoria între anumite clanuri nu e numai preferenţială, dar trebuie să unească între ele secţiuni privilegiate ale fiecărui clan. Fiecare clan ar fi, într-adevăr, împărţit în trei secţiuni, matriliniare ca şi clanul: superioară, mijlocie, inferioară. Date fiind două clanuri legate printr-o preferinţă matrimonială, căsătoria nu poate avea loc decât între superiori şi superiori, mijlocii şi mijlocii, inferiori şi inferiori. Dacă această descriere ar fi exactă (iar informaţiile misionarilor salesieni2 s-au dovedit întotdeauna demne de încredere), schema

clasică a instituţiilor bororo s-ar prăbuşi. Oricare ar fi preferinţele matrimoniale care unesc între ele unele clanuri, clanurile propriu-zise ar pierde orice valoare funcţională (am făcut deja o constatare analogă la şerente), iar societatea bororo s-ar reduce la trei grupuri endogame: superior, mijlociu, inferior, împărţit fiecare în două secţiuni exogame, fără ca între cele trei grupuri principale să existe vreo legătură de înrudire, care ar constitui într-adevăr trei subsocietăţi (fig. 5).

Întrucât terminologia de înrudire pare să nu poată fi sistematizată decât în funcţie de trei

1 Totuşi, la bororo căsătoria cu fiica fratelui mamei rămâne posibilă, ceea ce arată că această comparaţie nu trebuie împinsă prea departe.

8 Aparţin înd ordinului sfântului Francisc din Sales. – *Nota trad*.

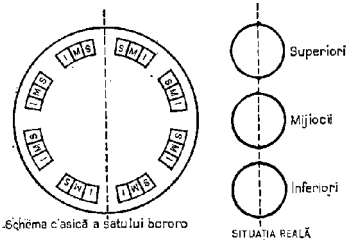


Fig. 5.

Descendenţe teoretice, dedublate ulterior în şase: tatăl soţiei, mama, soţul fiicei, legate printr-un sistem de schimb generalizat, suntem determinaţi să postulăm, ca şi în cazul şerente, un sistem iniţial tripartit, zdruncinat din temelii prin impunerea unui dualism supraadăugat.

Tratarea societăţii bororo ca o societate endogamă este atât de surprinzătoare, încât am ezita chiar s-o luăm în considerare dacă o concluzie analoagă nu s-ar fi tras în mod independent pentru indienii apinaye de către trei autori diferiţi, după cum reiese din documentele lui Nimuendaju. Se ştie că jumătăţile apinaye nu sunt exogame şi că la ei căsătoria este reglementată prin împărţirea grupului în patru

kiye, după formula: un bărbat A ia în căsătorie o femeie B, un bărbat B, o femeie C, un bărbat C, o femeie D etc. Cum ins băieţii fâc parte din *kiye* a tatălui lor, iar fetele din aceea a mamei lor, împărţirea aparentă în patru grupuri exogame acoperă o împărţire reală în patru grupuri endogame: bărbaţi A şi femei B

Înrudiţi între ei, bărbaţi B şi femei C înrudiţi între ei, bărbaţi C şi femei D înrudiţi între ei şi bărbaţi D şi femei A înrudiţi între ei, în timp ce între bărbaţii şi femeile grupaţi în fiecare *kiye* nu există nicio relaţie de înrudire. Este exact aceeaşi situaţie pe care am descris-o cu privire la bororo pe baza informaţiilor disponibile actualmente, cu singura deosebire că grupurile endogame ar fi la aceştia din urmă în număr de trei în loc de patru. Anumite indicii sugerează o situaţie de acelaşi tip la indienii tapirape. În aceste condiţii ne putem întreba dacă regula de căsătorie la apinaye, care interzice uniunea între veri şi privilegiile

endogame ale anumitor clanuri bororo (care pot contracta căsătoria, deşi aparţin aceleiaşi jumătăţi) nu urmăresc cumva prin mijloace antitetice de a evita în acelaşi fel sciziunea grupului, fie prin excepţii incestuoase, fie prin căsătorii contrare regulii, dar pe care gradul depărtat de înrudire nu ne permite să le descoperim decât mai cu greu.

Este supărător că lacunele şi neclarităţile lucrării lui Nimuendaju despre indienii timbira orientali nu dau posibilitatea să se meargă cu analiza atât de departe. Nu ne putem îndoi, cu toate acestea, că ne aflăm şi aici în faţa aceloraşi elemente ale unui complex comun întregii arii culturale. Timbira au o terminologie sistematic consecutivă, astfel:

fiul surorii tatălui = tată, fiica surorii tatălui = sora tatăluifiul fratelui mamei = fiulrffatfedfôi, fiica fiicei = fiica surori\; şi prohibiţia căsătoriei înti uehi njsirt alianţă (ca la apinaye), cu toată

pejftia jumătăţilor exogame; rolul unchiului matern al logodnicei, protectorul nepoatei sale împotriva soţului ei, situaţie deja întâlnită la şerente; ciclul rotativ al claselor de vârstă, analog aceluia al asociaţiilor şerente şi al claselor matrimoniale apinaye; în sfârşit, regruparea lor în perechi de grupe alterne la competiţiile sportive, ca asociaţiile şerente în funcţiile lor ceremoniale, toate acestea permit a afirma că problemele ce se pun nu ar putea fi foarte diferite.

Din această expunere, pentru al cărei caracter schematic cerem scuze, se desprind trei concluzii:

1. Studiul organizării sociale a populaţiilor din Brazilia centrală şi orientală trebuie reluat în întregime pe teren. Mai întâi, fiindcă funcţionarea reală a acestor societăţi este foarte diferită de aparenţa ei superficială, singura observată până atunci, apoi, şi mai ales, fiindcă acest studiu trebuie să fie dus pe o bază comparativă. Nu

există nicio îndoială că bor oro, canella, apinye şi şerente au sistematizat fiecare în felul său instituţiile reale care sunt totodată foarte apropiate şi mai simple decât formularea lor explicită. Mai mult, diversele tipuri de grupări care se întâlnesc în aceste societăţi: trei forme de organizare dualistă, clanuri, subelanuri, clase de vârstă, asociaţii etc., nu reprezintă, ca în Australia, tot atâtea formaţii dotate cu o valoare funcţională, ci mai curând o serie de traduceri, fiecare parţială şi incompletă, ale aceleiaşi structuri subiacente pe care ele o reproduc în mai multe exemplare, fără a izbuti vreodată să exprime, nici să epuizeze realitatea ei.

2. Anchetatorii pe teren trebuie să se obişnuiască de a considera cercetările lor sub două aspecte diferite. Ei sunt întotdeauna expuşi să confunde teoriile indigenilor privind organizarea lor socială (şi forma superficială conferită acestor instituţii, pentru a le pune de

acord cu teoria) şi funcţionarea reală a societăţii. Între cele două aspecte ar putea exista o deosebire la fel de mare ca între fizica lui Ejpicur sau a lui

Descartes, de exemplu, şi cunoştinţele obţinute din dezvoltarea fizicii contemporane. Reprezentările sociologice ale indigenilor nu sunt numai o parte sau o reflectare a organizării lor sociale: ele pot, ca şi în societăţi mai avansate, s-o contrazică total sau să ignoreze unele elemente ale ei.

3. Am văzut că în această privinţă reprezentările indigenilor din Brazilia centrală şi orientală şi limbajul instituţional în care ele se exprimă constituie un efort desperat de a pune pe primul plan un tip de structură: jumătăţi sau clase exogame, al căror rol real este foarte secundar, chiar dacă nu e complet iluzoriu. Îndărătul dualismului şi al simetriei aparente a structurii sociale se ghiceşte o organizare tripartită şi

asimetrică mai fundamentală[120], la a cărei funcţionare armonioasă exigenţa unei formulări dualiste impune dificultăţi care sunt, poate, de neînvins. De ce oare aceste societăţi, marcate de un puternic coeficient de endogamie, simt o nevoie atât de presantă de a se mistifica ele însele şi de a se concepe ca şi cum ar fi guvernate de instituţii exogame de o formă clasică, dar despre care ele n-au nicio cunoştinţă directă? Această problemă, a cărei soluţie am căutat-o în altă parte, ţine de antropologia generală. Faptul că ea se pune în legătură cu o discuţie atât de tehnică şi cu o arie geografică atât de limitată ca acelea care au fost abordate aici arată clar, în orice caz, tendinţa actuală a studiilor etnologice şi că de aici înainte, în domeniul ştiinţelor sociale, teoria şi experienţa sunt indisolubil legate.

CAMtöLÜL VIII

120 Această organizare tripartită fusese semnalată deja de A. Métraux la indienii aweikoma, dar contestată pe motivul că ar fi fost „unică în Brazilia“. în ceea ce priveşte bibliografia utilizată în acest capitol, ne referim la volumul din care el a fost extras sau la aceea de la sfîrşitul lucrării de faţă.

SUNT ORGANIZAŢIILE DUALISTE O REALITATE?

Savantul pe care îl sărbătorim şi-a împărţit atenţia între America şi Indonezia. Poate că această alăturare a favorizat îndrăzneala şi fecunditatea vederilor teoretice ale profesorului J.P.B. de Josselin de Jong, şi calea pe care a trasat-o astfel o consider foarte promiţătoare pentru teoria etnologică. Această teorie suferă din cauza dificultăţii de a stabili şi circumscrie baza sa comparativă: fie că datele pe care ne propunem să le comparăm sunt atât de apropiate sub aspect geografic şi istoric, încât nu suntem niciodată siguri că avem de-a face cu mai multe fenomene şi nu cu unul singur, diversificat superficial; fie că aceste date sunt prea eterogene, şi atunci confruntarea. devine nejustificată din cauză că se exercită asupra unor lucruri care nu sunt comparabile între ele.

America şi Indonezia oferă mijlocul de a

scăpa de această dilemă; etnologul care se apleacă asupra credinţelor şi instituţiilor din aceste regiuni ale lumii se simte pătruns de convingerea intuitivă că aici faptele sunt de aceeaşi natură. Unii au vrut să caute un substrat comun pentru a explica această înrudire; nu voi discuta aici ipotezele lor, tulburătoare, însă riscate. Din punctul meu de vedere ar putea fi vorba tot aşa de bine de o similitudine structurală între societăţi care ar fi efectuat alegeri apropiate în seria posibilelor instituţionale, a căror gamă nu este, desigur, nelimitată. Dar fie că analogia se explică printr-o comunitate de origine, fie că rezultă dintr-o asemănare accidentală a principiilor structurale care guvernează şi într-un loc, şi în celălalt organizarea socială şi credinţele religioase, faptul afinităţii lor rămâne. Şi cred că nu există un mijloc mai bun de a-l onora pe profesorul J.P.B. de Josselin de Jong decât de a urma sugestia pe care opera sa o implică, arătând

cum poate o analiză comparativă a unor anume forme instituţionale să clarifice o problemă fundamentală a vieţii unor societăţi. Se cunoaşte, într-iadevăr, extraordinara dispersie a organizaţiei, cunoscută în general sub numele de sistem dualist. Acestuia îmi propun a-i consacra aici câteva reflecţii, pe baza unor exemple americane şi indoneziene.

Ca punct de plecare voi folosi o remarcă a lui Paul Radin, extrasă din monografia sa clasică consacrată unui trib de la marile lacuri americane, tribul winnebago 1.

Se ştie că winnebago erau împărţiţi pe timpuri în două jumătăţi, denumite respectiv *wangeregi*, sau „cei de sus”, şi *inanegi*, sau „cei care sunt pe pământ” (pentru mai multă comoditate la voi spune de aici înainte „cei de jos”). Aceste jumătăţi erau exogame şi defineau totodată drepturi şi datorii reciproce, fiecare dintre ele fiind ţinută să celebreze funeraliile unui

membru din jumătatea opusă.

Examinând influenţa împărţirii în jumătăţi asupra structurii satului, Radin observă un curios dezacord între persoanele în vârstă care îi servesc ca informatori. Cei mai mulţi dintre ei descriu un sat având un plan circular, în care cele două jumătăţi sunt separate printr-un diametru teoretic N-V – S-E (fig. 6). Totuşi, unii contestă energic această distribuţie a satului şi reproduc o altă distribuţie, în care colibele şefilor de jumătăţi nu mai sunt la periferie, ci în centru (fig. 7). În sfârşit, după autorul nostru, se pare că prima distribuţie ar fi[121]

fost descrisă întotdeauna de informatorii jumătăţii de sus, iar a doua de informatorii jumătăţii de jos (loc. cit., p. 188).

121 Paul Radin, The Winnebago Tribe, „Annual Report. Bureau of American Ethnology (1915 - 1916)“, Washington, 1923.

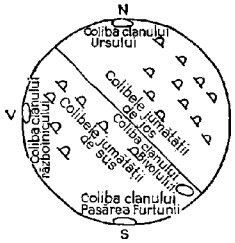


Fig. 6 – Planul satului winnebago după informatorii jumătăţii de sus (după *P. Radin*).

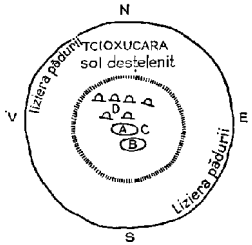


Fig. 7 – Planul satului winnebago după informatorii jumătăţii de jo (*ibid.*).

Aşadar, pentru unii indigeni satul avea o formă circulară, iar colibele erau distribuite pe întreaga întindere a cercului împărţit în două jumătăţi. Pentru ceilalţi există de asemenea un sat rotund. Împărţit în două, însă cu două deosebiri capitale: nu printr-un diametru care determină două semicercuri, ci printr-un cerc mai mic, înscris într-unul mai mare; iar în loc de o împărţire

proprie unui sat aglomerat, cercul înscris opune ansamblul colibelor unui teren desţelenit, care, la rândul lui, se opune pădurii, care încercuieşte totul.

Radin nu insistă asupra acestui dezacord; el se mărgineşte să regrete insuficienţa informaţiilor sale, care nu-i permit să se decidă în favoarea uneia sau celeilalte distribuţii. Aş vrea să arăt aici că nu este vorba neapărat de o alternativă: formele descrise nu privesc în mod obligatoriu două distribuţii diferite. Ele pot corespunde şi la două maniere de a descrie o organizare prea complexă pentru a fi formalizată pe baza unui model unic, astfel încât. În funcţie de poziţia lor în structura socială, membrii fiecărei jumătăţi ar avea tendinţa de a o conceptualiza uneori într-un fel, uneori într-altul, deoarece, chiar într-un tip de structură socială simetrică (cel puţin în aparenţă) cum este organizarea dualistă, relaţia dintre jumătăţi nu este niciodată statică şi nici atât de

reciprocă cum am avea uneori tendinţa de a ne-o reprezenta.

Ceea ce apare remarcabil în dezacordul dintre informatorii winnebago este că cele două forme descrise corespund unor aranjamente reale. Cunoaştem sate care sunt efectiv distribuite (sau care concep distribuţia lor ideală) după unul sau altul din aceste modele. Pentru simplificarea expunerii, voi numi de aici înainte dispoziţia din figura 6 *structură diametrală*, iar cea corespunzătoare figurii 7 *structură concentrică*.

Exemplele de structură diametrală nu lipsesc. Le găsim în primul rând în America de Nord, unde, pe lângă winnebago, aproape toţi indienii sioux îşi construiau taberele în acest fel. Pentru America de Sud. lucrările lui Uurt Nimuendaju au stabilit frecvenţa acestei structuri la triburile ce, cărora trebuie, fără îndoială, să li se adauge, din motive geografice, culturale şi lingvistice, bororo din Mato Grosso central,

studiaţi de Colbacchini şi Albisetti şi de autorul articolului de faţă. Poate că ea exista şi la Tiahuanaco şi la Cuzco. Exemple de acelaşi fel se găsesc şi în diferite regiuni din Melanezia.

În ceea ce priveşte structura concentrică, planul satului indigenilor omarakana din insulele Trobriand, publicat de Malinowski, ne oferă un exemplu deosebit de izbitor. Să ne oprim un moment asupra lui (fig. 8). Nu vom avea niciodată o mai bună ocazie de a deplânge indiferenţa acestui autor faţă de problemele de morfologie. Malinowski evocă prea rapid o structură de o înaltă semnificaţie şi a cărei ana-

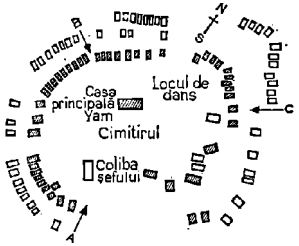


Fig. 8 – Planul satului omarakana (după *B.* Malinovski)

liză mai adâncită s-ar fi dovedit bogată în

învăţăminte. Satul tribului omarakana este dispus în două inele concentrice. În centru se află piaţa, „scena vieţii publice şi festive” (loc. cit., p. 10), în jurul căreia sunt aşezate hambarele cu igname, având caracter sacru şi fiind investite cu tot felul de tabuuri. O alee circulară înconjură hambarele, având construite la margine colibele perechilor căsătorite. Aceasta estej spune Malinowski, partea profană a satului. Dar opoziţia nu este numai între *central* şi *periferic*, *sacru* şi *profan*. Ea se extinde şi pe alte planuri: în hambarele cercului interior este păstrată hrana *crudă*; aici este interzis de a se găti: „principala deosebire între cele două inele este tabuul de a găti” (loc. cit., p. 71), pentru motivul că „gătitul este dăunător pentru igname”; hrana poate fi *gătită* şi *consumată* numai în apropierea caselor familiale ale cercului exterior. Hambarele sunt mai bine construite şi mai împodobite decât casele de locuit. Numai *celibatarii* se pot stabili în cercul interior, pe când

perechile căsătorite trebuie să locuiască la periferie, observaţie care, în treacăt fie spus, evocă de îndată un punct obscur notat de Radin privitor la winnebago: „Era ceva obişnuit pentru o tânără pereche să-şi întemeieze căminul la o oarecare distanţă de satul lor” punct cu atât mai tulburător de altfel, cu cât la omarakana numai şeful îşi poate stabili reşedinţa în cercul interior, iar informatorii winnebago, adepţi ai structurii concentrice, descriu un sat redus practic la colibele principalilor şefi: unde locuiau atunci ceilalţi? În sfârşit, cele două inele concentrice ale satului omarakana sunt opuse în ceea ce priveşte sexul: „Fără să insistăm asupra acestui punct, locuinţele centrale ar putea fi numite partea masculină a satului, iar strada – aceea a femeilor” Or, Malinowski subliniază în diverse rânduri că hambarele şi casele celibatarilor pot fi tratate ca o apartenenţă sau ca o extindere a pieţei sacre, în timp ce colibele familiale întreţin o relaţie similară

cu aleea circulară.

Avem deci în insulele Trobriand un sistem complex de opoziţii între sacru şi profan, crud şi gătit, celibat şi căsătorie, mascul şi femelă, central şi periferic. Rolul rezervat hranei crude şi, respectiv, hranei preparate în darurile de nuntă, care şi ele se deosebesc în mascul şi femelă în toată zona Pacificului, ar putea confirma, la nevoie, importanţa socială şi răspândirea geografică a concepţiilor subiacente.

Fără a întreprinde o atât de vastă comparaţie, ne vom mărgini să constatăm analogiile dintre structura satului trobriandez şi unele fenomene indoneziene. Opoziţia dintre central şi periferic sau intern şi extern readuce imediat în memorie organizarea indigenilor baduj din partea occidentală a insulei Java, în baduj interni, consideraţi ca superiori şi sacri, şi baduj externi, ca inferiori şi profanil. Poate că trebuie, după cum a sugerat J.M. van der Kroef 2, să

comparăm această opoziţie cu aceea dintre „donatori” şi „primitori” de femei din sistemele de căsătorie asimetrice ale Asiei de sud-est, în care cei dintâi sunt superiori celorlalţi sub dublul raport al prestigiului social şi al puterii magice, ceea ce ne-ar duce, poate, şi mai departe până la distincţia chineză a doua înrudiri în *fang* şi *piao*. Considerarea indigenilor baduj ca un caz de tranziţie între sistemul ternar şi sistemul binar ar putea de asemenea să ne trimită la omarakana, unde avem simultan o deosebire între *două* cercuri ale satului, secţionate în *trei* sectoare, atribuite respectiv clanului matriliniar al şefului, soţiilor şefului (adică reprezentanţii clanurilor aliate) şi, în[122]

sfârşit. oamenilor de rând, subdivizaţi ei înşişi în proprietari secundari ai satului şi străini neproprietari. Oricum ar fi, nu trebuie uitat că structura dualistă a tribului baduj nu funcţionează

122 Justus M, van der Kroef, Dualism and Symbolic Antithesis in Indonesian Society, „American Anthropologist“, serie nouă, vol. 56, nr. 5, p. 1, 1954.

actualmente pe planul satului, ci defineşte relaţiile dintre teritorii cuprinzând fiecare numeroase sate, ceea ce este de natură să inspire o mare rezervă. Cu toate acestea, P.E. de Josselin de Jong a putut pe bună dreptate să generalizeze pe un alt plan observaţiile referitoare la baduj, remarcând că opoziţia care îi caracterizează evocă altele în Java şi Sumatra, şi anume între „rude la licitaţie” şi „rude la supralicitaţie” (aceasta din urmă foarte „chinezească”). El asemuieşte această opoziţie cu aceea între *aglomerare* şi *distanţări*, adică între *kampung*, „aria construită a satului”, şi *bukit*, „districtul exterior al dealurilor”, întâlnit la tribul minangkabau[123]: prin urmare, o structură concentrică, dar care în piaţa satului este tema unui conflict simulat între reprezentanţi a doua grupuri: „marinari” de o parte şi „soldaţi” de cealaltă parte, dispuse cu această ocazie după o structură diametrală (respectiv est şi vest). Acelaşi

123 P. E. de Josselin de Jong, Minangkabau and Negri-Sembilan Socio-Political Structure in Indonesia, Leida, 1951, p. 79 - 80 şi 83 - 84.

autor pune indirect problema raportului dintre cele două tipuri de structură, notând: „Ar fi chiar de mai mare interes de a şti dacă contrastul dintre *kampung* şi *bukit* coincide cu cel dintre koto-piliang şi bodi-tjaniago” (loc. cit., p. 80 – 81), altfel spus vechea împărţire a indigenilor minangkabau în două jumătăţi postulată de el.

Din punctul de vedere pe care îl adoptăm în acest capitol, deosebirea aceasta este şi mai importantă. Este clar că opoziţia dintre centrul satului şi periferie corespunde aproximativ structurii melaneziene descrise mai sus; analogia cu structura concentrică a satului Winnebago este însă izbitoare de vreme ce informatorii introduc spontan în descrierea lor caracteristicile ecologice, care, la fel ca în Indonezia, îi ajută să conceptualizeze opoziţia, pe care aici o găsim între inelul periferic, *teioxucara*, terenul desţelenit (căruia i se opune satul construit şi care, la rândul lui, se opune pădurii, care înglobează ansamblul

(vezi fig. 7). Vom reţine deci cu deosebit interes că P.E. de Josselin de Jong regăseşte acelaşi tip de structură la negri-sembilan din peninsula Malaieză, unde domneşte opoziţia între coastă (superior) şi interior (inferior), dublată de o opoziţie, foarte generalizată pe continent şi în insule, între orezării şi plantaţii de palmieri (sau culturi), de o parte, munţii şi văile (adică pământurile virgine şi necultivate), de altă parte *i*. Împărţiri de acelaşi tip cunoaşte de altfel şi ansamblul indochinez.

* * *

Toţi autorii olandezi au ţinut să sublinieze straniile contraste pe care le evidenţiază aceste tipuri atât de complexe de organizare socială, pentru studiul cărora Indonezia oferă, fără îndoială, un teren privilegiat. Să încercăm, urmându-i, să le schematizăm. Avem, în primul

rând, forme de dualism în care ne-am complăcut uneori să ghicim urmele unei vechi organizări în jumătăţi. Este inutil să ne angajăm în această dezbatere. Important pentru noi este că acest dualism este el însuşi dublu: conceput uneori, pare-se, ca rezultat al unei dihotomii simetrice şi echilibrate între grupuri sociale, aspecte ale lumii fizice şi atribute morale sau metafizice, adică – generalizând puţin noţiunea propusă mai sus – o structură de tip diametral; alteori, dimpotrivă, conceput într-o perspectivă concentrică, cu deosebirea în acest caz că cei doi termeni ai opoziţiei sunt în mod necesar inegali sub raportul prestigiului social ori religios sau al amânduroro în acelaşi timp.

Nu ne scapă din vedere, bineînţeles, faptul că elementele unei structuri diametrale pot fi şi ele inegale. Acesta este chiar, fără îndoială, cazul cel mai frecvent, deoarece găsim pentru denumirea lor expresii ca: superior şi inferior, prim-născut şi

mezin, nobil şi plebeu, puternic şi slab etc. Pentru structurile diametrale însă, această inegalitate nu există totdeauna şi, oricum ar fi, ea nu decurge din natura lor, care este impregnată de reciprocitate. Aşa cum am arătat altă dată[124], ea constituie un fel de mister, a cărui interpretare este unul din scopurile studiului de faţă.

Cum pot oare jumătăţile, supuse unor obligaţii reciproce şi exercitând drepturi simetrice, să fie totodată ierarhizate? În cazul structurilor concentrice, inegalitatea se înţelege de la sine, întrucât cele două elemente sunt, dacă se poate spune, ordonate în raport cu acelaşi termen de referinţă, centrul, de care unul dintre cercuri este apropiat, de vreme ce îl cuprinde, pe când celălalt este depărtat de el. Din acest prim punct de vedere se pun, aşadar, trei probleme: natura structurilor diametrale, natura structurilor concentrice şi motivul pentru care majoritatea

124 C. Lévi-Strauss, Reciprocity and Hierarchy, „American Anthropologist“, serie nouă, voi. 46, nr. 2, 1944.

celor dintâi prezintă un caracter de asimetrie în contradicţie aparentă cu natura lor şi care le aşază, în consecinţă, cam la jumătatea drumului între rarele forme diametrale absolut simetrice şi structurile concentrice care sunt întotdeauna asimetrice.

În al doilea rând – şi oricare ar fi aspectul, diametral sau concentric, pe care ele îl îmbracă – structurile dualiste indoneziene par a coexista cu structuri formate dintr-un număr impar de elemente, cel mai adesea din 3, dar putând fi şi din 5,7 şi 9. Ce relaţii unesc aceste tipuri, în aparenţă ireductibile? Problema se pune mai cu seamă în legătură cu regulile de căsătorie, căci există incompatibilitate între căsătoria bilaterală, care însoţeşte în mod normal sistemele cu jumătăţi exogame, şi căsătoria unilaterală, a cărei frecvenţă în Indonezia a fost mereu verificată de la lucrările lui van VVouden încoace. Într-adevăr, deosebirea dintre două verişoare prin alianţă, fiica

surorii tatălui şi fiica fratelui mamei, implică cel puţin trei grupuri distincte, şi ea este absolut imposibilă cu două grupuri. Cu toate acestea, în Amboine pare să fi existat jumătăţi conjugate cu un sistem de schimburi asimetrice; în Java, Bali şi în alte părţi se găsesc urme de opoziţii de tip dualist, asociate cu altele, implicând 5,7 sau 9 categorii. Or, dacă este imposibil să le reducem pe acestea din urmă la cele dintâi, concepute în termeni de structură diametrală, problema comportă o soluţie teoretică, cu condiţia de a gândi dualismul sub o formă concentrică, fiindcă atunci termenul suplimentar este afectat centrului, pe când celelalte sunt dispuse simetric la periferie. După cum bine a observat profesorul J.P.B. de Josselin de Jong, orice sistem impar poate fi redus la un sistem par, tratându-l sub forma unei „opoziţii între centrul şi laturile adiacente”. Există, aşadar, o legătură cel puţin formală între primul şi al doilea grup de probleme.

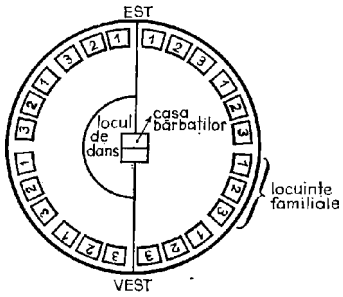
* * *

În paragrafele precedente, folosindu-mă de un exemplu nord-american, am pus problema tipologiei structurilor dualiste şi a dialecticii care le uneşte; această primă fază a discuţiei a fost, fie-mi permis s-o spun, întărită cu exemple melaneziene şi indoneziene. Abordând a doua fază, aş dori să arăt că problema poate fi cel puţin apropiată de rezolvarea ei prin considerarea unui nou exemplu, împrumutat de data aceasta de la o populaţie sud-americană, şi anume de la tribul bororo.

Să reamintim pe scurt structura satului bororo (fig. 9). În centru se află casa bărbaţilor, locuinţa celibatarilor, loc de reuniune a bărbaţilor căsătoriţi şi strict interzisă femeilor. De jur împrejur o vastă pârloagă circulară; la mijloc, piaţa de dans, adiacentă casei bărbaţilor. Aceasta

este un teren bătătorit, fără vegetaţie, circumscris cu ţăruşi. Mărăcinişul care acoperă restul este străbătut de poteci care duc la colibele familiale aşezate la periferie, distribuite în cerc la liziera pădurii. Aceste colibe sunt locuite de perechi căsătorite şi de copiii lor. Filiaţia este matriliniară, reşedinţa matrilocală. Opoziţia dintre centru şi periferie este deci şi opoziţia dintre bărbaţi (proprietarii casei colective) şi femei, proprietare ale colibelor familiale de la periferie.

Ne aflăm în prezenţa unei structuri concentrice, pe deplin conştientă în gândirea indigenă, în care raportul dintre centru şi periferie exprimă două opoziţii, cea dintre *mascul* şi *femela*, aşa cum s-a văzut mai sus, şi alta între *sacru* şi *profan*. Ansamblul central, format din



casa bărbaţilor şi piaţa de dans, serveşte ca teatru al vieţii ceremoniale, pe ei.nd periferia este rezervată activităţilor domestice ale femeilor, excluse prin natura lor de la misterele religiei (astfel confecţionarea şi manipularea romburilor, care au loc în casa bărbaţilor şi sunt interzise, sub pedeapsa cu moartea, privirilor feminine).

Totuşi, această structură concentrică coexistă cu alte câteva de tip diametral. Mai întâi, satul bororo este împărţit în două jumătăţi printr-un ax est-vest, care repartizează cele opt clanuri în două grupuri de câte patru, ostentativ exogame. Acest ax este intersectat de un altul, perpendicular pe el în direcţia nord-sud şi care redistribute cele opt clanuri în alte două grupuri de câte patru, numite respectiv „de sus” şi „de jos” sau, atunci când satul se află pe malul unui râu, „din amonte” şi „din aval”.

Această distribuţie complexă este impusă nu numai satelor permanente, ci şi taberelor

improvizate pentru noapte. În acest din urmă caz, femeile şi copiii se instalează în cerc la periferie în ordinea amplasării clanurilor, în timp ce tinerii curăţă de mărăcini în centru un teren care ţine loc de casa bărbaţilor şi de piaţă de dans 1.

Indigenii de pe râul Vermelho mi-au explicat şi ei în 1936 că, pe vremea când satele erau mai dens populate decât astăzi, colibele erau dispuse în acelaşi mod, dar pe mai multe cercuri concentrice în loc de unul singur.

Acum, când scriu aceste rânduri, iau cunoştinţă despre descoperirile arheologice de la Poverty Point din Louisiana, în valea de jos a fluviului Mississippie. În legătură cu aceasta îmi îngădui să fac o paranteză, căci acest oraş

1 A. Colbacchini şi C. Albisetti, *Os Bororos orientais*, São Paulo, 1942, p. 35.

— James A. Ford, *The Puzzle of Poverty Point*, „Natural History", New York, vol. 64, nr. 9, noiembrie 1955, p. 46G – 472.

Hopewellian, care datează de la începutul primului mileniu dinaintea erei noastre, prezintă o curioasă asemănare cu satul bororo, aşa cum putea el să existe în trecut. Planul este octogonal (să ne gândim la cele opt clanuri bororo), iar locuinţele dispuse pe şase rânduri, astfel încât ansamblul se prezenta sub forma a şase octogoane concentrice. Două axe perpendiculare, unul orientat spre E – V, celălalt spre N – S, tăiau satul, extremităţile lor fiind marcate prin tumuli în formă de pasăre[125], dintre care două au fost regăsite la nord şi, respectiv, la vest, celelalte două fiind, fără îndoială, distruse prin eroziune atunci când râul Arkansas şi-a mutat albia. Dacă se ţine seamă că în vecinătatea unuia din tumuli (cel dinspre vest) au fost reperate vestigii de incinerare, nu se poate să nu evocăm cu această ocazie cele două „sate ale morţilor" bororo, situate respectiv la extremităţile est şi vest ale axului jumătăţilor.

---

125 Bororo cred într-un ciclu de transmigraţii care se inclieie sub forma unei păsări.

Ne aflăm, aşadar, în prezenţa unui tip de structură care în America datează din cea mai veche antichitate, ale cărei analogii au fost regăsite, într-un trecut mai recent, în Bolivia şi în Perú şi, mai aproape de noi, în structura socială a tribului sioux din America de Nord, precum şi în aceea a triburilor ce sau a celor înrudite cu ele din America de Sud. Toate acestea sunt aspecte ce se impun atenţiei noastre.

*

*[126]

Satul bororo vădeşte, în sfârşit, o a treia formă de dualism, implicită de data aceasta, care a: amas până acum neobservată şi a cărei prezentare cere să examinăm în prealabil un alt aspect al structurii sociale.

Am constatat deja în sat o structură concentrică şi două structuri diametrale. Aceste diverse manifestări de dualism lasă loc şi unei

126 C. Lé vi-S t r a u s s, Les structures sociales dans le Brésil central et oriental (cap. VII din volumul de faţă).

structuri triadice; într-adevăr, fiecare din cele 8 clanuri este divizat în 3 clase, pe care la voi numi: superioară, mijlocie şi inferioară (s, m, i în schema de mai jos). Bazându-mă pe observaţiile lui C. Albisettiam arătat într-o altă lucrare2 că regula după care un superior dintr-o jumătate ia în căsătorie în mod obligatoriu pe un superior din cealaltă, un mijlociu pe un mijlociu şi un inferior pe un inferior convertea societatea bororo dintr-un sistem aparent de exogamie dualistă într-un sistem real de endogamie triadică, deoarece ne aflăm în prezenţa a trei subsocietăţi, alcătuită fiecare din indivizi fără relaţie de înrudire cu membrii celorlalte două: superiorii, mijlociii şi inferiorii. În sfârşit, în aceeaşi lucrare, o rapidă comparaţie a societăţii bororo cu aceea a triburilor ce centrale şi orientale: apinaye, şerente.

Timbira, permitea postularea unei organizări sociale de acelaşi tip pentru întregul ansamblu.

Dacă exogamia bororo prezintă caracterul unui epifenomen, nu mai este cazul să ne mirăm că, după misionarii salesieni, o excepţie de la regula exogamiei jumătăţilor acţionează în favoarea a doua perechi de clanuri ale uneia din jumătăţi, care ar avea privilegiul de a se căsători între ele. Dar totodată devine posibil de a degaja o a treia formă de dualism. Fie 1,2,3,4 clanurile uneia din jumătăţi şi 5,6,7,8 clanurile celeilalte, luate în ordinea lor de dispoziţie specială pe cercul satului. Regula exogamiei se suspendă în favoarea clanurilor 1 şi 2 de o parte, 3 şi 4 de cealaltă. Trebuie să distingem deci 8 relaţii de vecinătate, şi anume *

4 care implică şi 4 care exclud căsătoria, iar această nouă formulare dualistă a legii de exogamie exprimă realitatea la fel de bine ca împărţirea aparentă în jumătăţi:

Perechi de clanuri în relaţii de	Alianţă posibilă (+) sau exclusă (–)

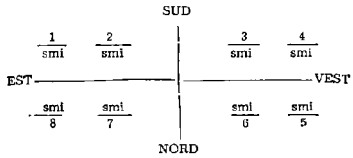
vecinătate

1,2	+
2,3	
3,4	+
4,5	— h
5,6	
6,7	
7,8	
8,1	— h

adică în total, 4 + şi 4.

Acestea fiind stabilite, se va observa că structura satului bororo prezintă două anomalii notabile. Prima se referă la dispoziţia claselor ’s, m, i în cele două jumătăţi pseudoexogame. Această dispoziţie este regulată numai înăuntrul fiecărei jumătăţi, în care avem (după salesieni) o succesiune de colibe de câte 3 pe clan în ordinea ’s, m, i; s, m, i etc... Dar ordinea de succesiune a ’s, m, i dintr-o jumătate este inversată în raport cu ordinea de succesiune din cealaltă; altfel spus, simetria claselor în raport cu

jumătăţile apare ca *în oglindă*, cele două semicercuri fiind legate prin două's la unul din capete şi prin două i la celălalt, Neglijând curbura satului, avem deci:



schemă în care cifrele de la 1 la 8 se referă la clanuri, literele s, m, i la clasele ce compun fiecare clan, orizontala est-vest la axul jumătăţilor exogame, iar verticala nord-sud la acel al jumătăţilor de sus şi de jos.

Din această dispoziţie interesantă pare să rezulte că, în ciuda formei sale circulare, indigenii nu-şi gândesc satul ca pe un singur obiect analizabil în două părţi, ci mai curând ca două obiecte distincte şi alăturate.

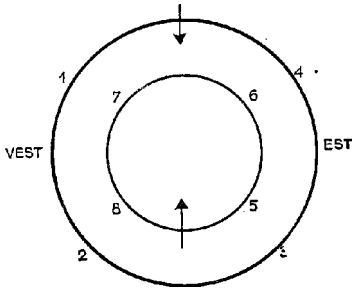
Să trecem acum la a doua anomalie. În fiecare jumătate: de la 1 la 4 şi de la 5 la 8, două clanuri ocupă o situaţie privilegiată, în sensul că ele reprezintă pe plan social pe cei doi mari eroi

culturali divinizaţi ai panteonului bororo: Bakororo şi Itubore, paznici ai vestului şi ai estului. În schema de mai sus, clanurile 1 şi 7 personifică pe Bakororo, clanurile 4 şi 6 pe Itubore. Pentru clanurile 1 şi 4, situate respectiv la vest şi la est, nu se pune nicio problemă; dar de ce 7 şi nu 8? şi de ce 6 şi nu 5? Primul răspuns care ne vine în minte este că clanurile însărcinate cu aceste funcţii trebuie să fie alăturate şi de unul din cele două axe, estrest şi nord-sud: 1 şi 4 sunt alăturate de axul est-vest şi plasate la *cele două capete* şi de *aceeaşi parte*, în timp ce 6 şi 7 sunt alăturate de axul nord-sud şi plasate *la acelaşi capăt*, dar de *ambele părţi*. Întrucât 1 şi 7 sunt vest, iar 4 şi 6 est (prin definiţie), nu există niciun alt mijloc de a satisface condiţia de contiguitate.

Ne permitem însă a remarca, cu toată prudenţa care se impune unei tratări atât de teoretice a unei probleme empirice, că o singură ipoteză poate explica aceste două anomalii. Ar fi

de ajuns să admitem că bororp, ca şi winnebago, concep structura lor socială simultan în perspectivă diametrală şi în perspectivă concentrică. Dacă una din jumătăţi sau amândouă ar fi concepute regulat sau ocazional una ca centrală şi cealaltă ca periferică, atunci operaţia mintală necesară pentru a trece de la o asemenea dispoziţie ideală la dispoziţia concretă a satului ar implica: 1) deschiderea cercului interior la sud şi deplasarea lui spre nord; 2) deschiderea cercului exterior la nord şi deplasarea lui spre sud (fig. 10). Inversind direcţiile, fiecare jumătate ar putea să se considere pe sine şi s-o considere pe cealaltă ea centrală sau periferică, după plac; această libertate nu este deloc indiferentă, fiindcă jumătatea cera este în prezent superioară jumătăţii rugare, pe când miturile evocă o situaţie inversă. Pe de altă parte, poate că n-ar fi exact să spunem că cera sunt mai sacri decât rugare, dar fiecare jumătate pare cel puţin a întreţine relaţii

privilegiate cu un anumit tip de sacru, pe care, simplificând, l-am putea numi religios pentru cera şi magic pentru rugare…



* * *

Recapitulând principalele trăsături ale societăţii bororo, desprindem trei, care constau: 1) în mai multe forme de dualism de tip diametral(a) ax pseudoexogam est-vest; b) ax aparent nonfuncţional nord-sud; e) dihotomie exogamă a relaţiilor de contiguitate între clanuri); 2) în câteva forme de dualism de tip concentric (opoziţii mascul – femelă; celibat – căsătorie; sacru – profan; în sfârşit, structurile diametrale pot fi concepute sub formă concentrică şi invers,

fenomen care aici a fost numai inferat, dar a cărui realizare experimentală va fi verificată mai departe la indienii timbira orientali); 3) într-o structură triadică, care operează o redistribuire a tuturor clanurilor în trei clase endogame (împărţite fiecare în două jumătăţi exogame, adică în total şase clase, aşa cum şi la timbira vom găsi şase clase masculine).

Dintr-o observaţie suplimentară reiese într-adevăr că ne aflăm în prezenţa unei complexităţi inerente organizaţiilor dualiste, aşa cum s-a arătat mai sus pe baza unor exemple luate din America de Nord, Indonezia şi Melanezia. La bororo, centrul sacru al satului se compune din trei părţi: casa bărbaţilor, din care o jumătate ţine de cera şi cealaltă de rugare, deoarece este tăiată de axul est-vest (fapt atestat de denumirile respective ale celor două părţi opuse), şi *bororo*, sau piaţa de dans, pe flancul est al casei bărbaţilor, unde se reconstituie unitatea satului. Or, aceasta este

aproape cuvânt cu cuvânt descrierea templului balinez cu cele două curţi interioare şi curtea sa exterioară, care simbolizează, primele două, o dihotomie generală a universului, iar a treia mediaţia dintre aceşti termeni antagonici[127].

w

* *

Organizarea socială a indienilor ti mb ira orientali cuprinde următoarele formaţii: 1)

două jumătăţi exogame şi matriliniare, numite respectiv de est şi de vest, fără ca vreuna să aibă prioritate faţă de cealaltă. Totuşi, regulile de căsătorie depăşesc simpla exogamie a jumătăţilor, întrucât toţi verii de gradul întâi sunt prohibiţi ca soţi; 2) clase patronimice în număr de 2 pentru femei şi de 3 X 2 = 6 pentru bărbaţi. Purtarea unui nume oarecare atrage după sine pentru ambele sexe o repartiţie în două grupuri, denumite respectiv *kamakra*... cei din piaţa

127 J. M. van der Kroef, loc. cit., p. 856. citind pe Swellengrebel, Kerk en Tempel op Bali, Haga, 1948.

(centrală) a satului”, şi *atukmakra*, „cei din exterior”; 3) pentru bărbaţi, clasele patronimice au o funcţie suplimentară, care constă în distribuirea lor în 6 grupuri „din piaţă”, care sunt asociate 3 câte 3 în două jumătăţi numite est şi vest, neexogame şi diferite prin compoziţia lor de cele menţionate la punctul 1; 4) în sfârşit, 4 clase de vârstă, care se succedă din 10 în 10 ani, formând 4 secţiuni repartizate în perechi de clase consecutive într-un alt sistem de jumătăţi (al patrulea) diferite de cele precedente şi numite de asemenea est şi vest.

Această organizare complexă cere câteva lămuriri. Există două reguli de filiaţie: matriliniară pentru jumătăţile exogame, cel puţin în principiu, fiindcă regula subsidiară (care interzice căsătoria între veri de gradul întâi) poate fi interpretată din punctul de vedere al analizei formale (căci nimic nu garantează că aceasta ar fi efectiv cazul) ca rezultat al intersectării filiaţiei matriliniare

explicite cu o filiaţie patriliniară implicită, adică un dublu sistem de jumătăţi.

A doua regulă de filiaţie acţionează în favoarea claselor patronimice. Numele se transmit de la sora tatălui la fiica fratelui pentru femei şi de la fratele mamei la fiul surorii pentru bărbaţi.

Din cele 4 sisteme de jumătăţi enumerate, 3 sunt de tip diametral (est şi vest) şi 1 de tip concentric (piaţa centrală şi exteriorul). Acesta din urmă serveşte ca model pentru o dihotomie mai generală:

Kamakra	Atukmakra
Est	Vest
Soare	Lună
Zi	Noapte
Anotimp uscat	Anotimp ploios
Foc	Lemne de încălzit
Pământ	Apă
Roşu	Negru

Din punct de vedere funcţional, sistemul 3 joacă un rol numai în ceremoniile de iniţiere. Sistemul 1 reglementează exogamia înţeleasă în sens larg; sistemele 2 şi 4 definesc două echipe sportive şi de muncă, operând respectiv prima în timpul sezonului ploios, a doua în timpul sezonului uscat.

Pentru ca expunerea să fie completă ar trebui adăugat un ultim grup de jumătăţi masculine, care au o funcţie pur ceremonială şi limitată la anumite festivităţi.

Deşi lacunele lucrării lui Nimucndaju (din care au fost extrase toate indicaţiile precedente) interzic o formalizare completă a sistemului, este clar că în acest labirint de instituţii găsim trăsăturile esenţiale asupra cărora vrea să atragă atenţia acest studiu, şi anume:

În primul rând, juxtapunerea Unor structuri diametrale şi a unei structuri concentrice, chiar cu

o încercare de a transpune un tio în celălalt. Într-adevăr, estul este în acelaşi timp est şi centru; vestul, vest şi periferie totodată. Pe de altă parte, dacă este adevărat că repartizarea între centru şi periferie este valabilă atât pentru femei, cât şi pentru bărbaţi, dreptul de a alcătui cele şase grupuri din piaţă îl au numai bărbaţii. Într-o frapantă analogie cu Melanezia, căminele acelor grupuri din piaţă nu pot servi la prepararea hranei, pe când bucătăriile trebuie să fie instalate în spatele (în anumite ceremonii, în faţa) colibelor de la periferie, care sunt incontestabil feminine [128](fig. 11).

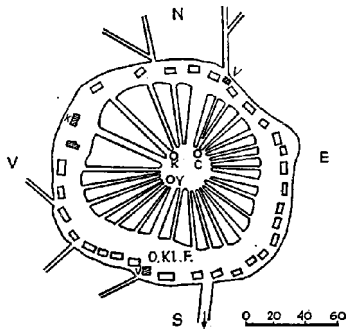


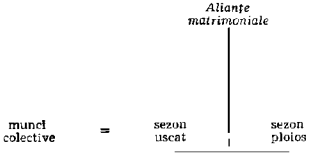
Fig. 11. – Planul unui sat timbira (după C.

128 Loc. cil., p. 42 - 43.

Nimuendaju).

Autorul nostru indică chiar că, în timpul sezonului uscat, activitatea ceremonială se desfăşoară pe „bulevard” (adică aleea circulară care mărgineşte faţada colibelor de la periferie), pe când în sezonul ploios ea este cantonată strict în piaţa centrală[129].

În al doilea rând, toate aceste forme binare sunt combinate cu forme ternare, şi anume în două moduri diferite. Jumătăţile îndeplinesc o trinitate de funcţii, sistemul 1 reglementând căsătoriile, sistemele 2 şi 4 muncile şi divertismentele colective, după succesiunea sezoanelor:



Pe de altă parte, triada reapare în numărul de grupuri masculine „din piaţă”, care sunt 6, şi anume 3 din est şi 3 din vest.

129 Loc. cit., p. 92.

Ajungem, aşadar, în miezul problemei: ce raport există între aceste trei tipuri de reprezentări: dualism diametral, dualism concentric, triadă? Şi cum se face că ceea ce se numeşte în general „organizare dualistă” se prezintă într-un mare număr de cazuri (şi poate chiar în toate) ca un amestec inextricabil al celor trei formule? Este potrivit, pare-se, să scindăm problema în două: raportul dintre dualism şi triadism, raportul diptre cele două forme de dualism propriu-zis.

Nu e în intenţia mea să tratez aici prima chestiune, care ne-ar antrena prea departe. Mă voi mulţumi să indic în ce direcţie va trebui căutată soluţia. Principiul fundamental al cărţii mele *Les structures élémentaires de la parenté* a constat într-o distincţie între două tipuri de reciprocitate, cărora le dădusem denumirea de schimb restrâns şi schimb generalizat, primul fiind posibil numai între grupuri de câte doi, al doilea

fiind compatibil cu indiferent ce număr de grupuri. Această distincţie îmi pare astăzi naivă, deoarece e încă prea aproape de clasificările indigene. Dintr-un punct de vedere logic este mai raţional şi mai economic totodată de a trata schimbul restrâns ca un caz particular al schimbului generalizat. Dacă observaţiile prezentate în acest studiu sunt confirmate şi de alte exemple, va trebui, poate, să ajungem la concluzia că chiar acest caz particular nu este niciodată complet realizat în experienţă decât sub formă de raţionalizare imperfectă a unor sisteme ireductibile la un dualism, sub formele căruia ele încearcă în zadar să se reprezinte.

Dacă ni se admite acest punct, chiar cu titlul de ipoteză de lucru, va rezulta de aici că triadismul şi dualismul sunt indisociabile, fiindcă al doilea nu este niciodată conceput ca atare, ci numai sub formă de limită a celui dintâi. Vom putea aborda atunci celălalt aspect al problemei,

care se referă la coexistenţa celor două forme de dualism, diametral şi concentric. Răspunsul se prezintă de îndată: dualismul concentric este el însuşi un mediator între dualismul diametral şi triadism şi prin intermediul lui se face trecerea de la o formă la alta.

Să încercăm a schiţa reprezentarea geometrică cea mai simplă ce se poate concepe a dualisinului diametral, aşa cum se găseşte el realizat empiric în structurile săteşti, ca acelea pe care le-am ilustrat. Va fi de ajuns să figurăm un plan de sat pe o dreaptă. Dualismul diametral va fi reprezentat prin două segmente de dreapta, aşezate unul în prelungirea celuilalt şi având o extremitate comună.

Când vrem însă să procedăm în acelaşi fel cu dualismul concentric, totul se schimbă; dacă etalarea cercului periferic pe o dreaptă (de astă dată continuă şi nu formată din două segmente) rămâne posibilă, centrul va fi exterior acestei

drepte sub forma unui punct. În loc de două segmente de dreapta vom avea deci o dreaptă şi un punct; şi, cum elementele semnificative ale acestei drepte sunt cele două origini, reprezentarea va putea fi analizată în trei poli (fig. 12).

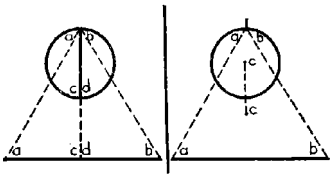


Fig. 12. – Reprezentarea pe o dreaptă a unei structuri diametrale (stingă) şi a unei structuri concentrice (dreapta).

Există deci o deosebire profundă între dualismul diametral şi dualismul concentric: primul este static, e un dualism care nu se poate depăşi pe sine, transformările lui nu dau naştere la nimic altceva decât la un dualism asemănător aceluia de la care s-a plecat. Dualismul concentric însă este dinamic; el poartă într-însul un triaclism implicit; sau, pentru a ne exprima mai exact, orice

efort pentru a trece de la triada asimetrică la diada simetrică presupune dualismul concentric, care este diadic ca primul, dar asimetric ca celălalt.

Natura ternară a dualismului concentric reiese şi dintr-o altă observaţie: este un sistem care nu se satisface pe sine şi care trebuie întotdeauna să se refere la mediul înconjurător. Opoziţia dintre teren curăţat (cerc central) şi teren viran (cerc periferic) solicită un al treilea termen, junglă sau pădure, adică teren virgin, care circumscrie ansamblul binar, dar îl şi prelungeşte, căci terenul curăţat este faţă de terenul viran ceea ce este acesta faţă de terenul virgin. Într-un sistem diametral, dimpotrivă, terenul virgin reprezintă un element nonpertinent; jumătăţile se definesc una în opoziţie cu cealaltă şi aparenta simetrie a structurii lor creează iluzia unui sistem închis.

În sprijinul acestei demonstraţii, pe care unii

o vor considera fără îndoială excesiv de teoretică, se pot aduce mai multe serii de observaţii.

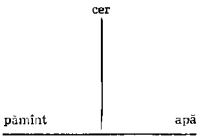
În primul rând, la indienii bororo, lucrurile se petrec ca şi cum, în raport cu axul nord-sud, cele două jumătăţi ar utiliza fiecare în mod inconştient un tip diferit de proiecţie. Cele două clanuri cera, reprezentând pe zeii de la vest şi de la est, sunt situate efectiv în vestul şi în estul satului. Dacă însă indienii rugare ar concepe, în termeni de structură concentrică, proiecţia cercului satului pe o dreaptă, operată pornind de la axul nord-sud, ar genera o dreaptă paralelă cu axul est-vest, ale cărui amândouă origini ar corespunde, prin urmare, cu amplasarea clanurilor 7 şi 6, păzitori, respectiv, ai vestului şi ai estului (punctele o şi b din figura 12, dreapta).

În al doilea rând, reprezentarea unui sistem concentric sub forma unei opoziţii între *un punct* şi *o dreaptă* 1 ilustrează admirabil o singularitate a dualismului (concentric şi diametral) care se

repetă într-un mare număr de cazuri, adică natura eterogenă a unor simboluri care servesc la traducerea antitezei jumătăţilor. Fără îndoială că aceste simboluri pot fi omogene, cum ar fi opoziţia dintre vară şi iarnă, pământ şi apă, pământ şi cer, sus şi jos, stâng şi drept, roş şi negru (sau alte culori), nobil şi plebeu, puternic şi slab, mai vârstnic şi mai tânăr etc. Uneori se observă însă o simbolizare diferită, în care opoziţia se produce între termeni logic eterogeni: stabilitate şi schimbare, stare (sau act) şi proces, a fi şi a deveni, sincronie şi diacronie, simplu şi ambiguu, univoc şi echivoc; toate formele de opoziţii care pot fi subsumate, după cât se pare, într-una singură, aceea dintre continuu şi discontinuu.

Un exemplu prea simplu (atât de simplu încât nu poate corespunde definiţiei precedente) va servi ca o primă aproximare: acela al indienilor winnebago deja citaţi, la care un dualism diametral aparent „de sus” şi „de jos” ascunde

prost un sistem cu trei poli, „sus” puţind fi reprezentat de un pol, cerul, pe când „jos” cere doi poli: pământul şi apa.



1 Mi-a fost adusă obiecţia că structurile de tip „concentric” pot fi reprezentate prin două drepte în loc de o dreaptă şi un punct. Am fost de părere că pol adopta de la început a doua reprezentare, care este o simplificare a celei dintâi, fiindcă am arătat deja că dispoziţia în cercuri concentrice este realizarea cm De asemenea opoziţia dintre jumătăţi exprimă adeseori o dialectică mai subtilă. Aşa sunt, chiar la winnebago, rolurile rezervate celor două jumătăţi: război şi poliţie pentru cei de jos, pace şi mediaţie pentru cei de sus. Ceea ce înseamnă că intenţiei constante care defineşte rolurile celor de sus îi corespunde pentru rolurile celor de jos o funcţie ambivalenţă, de protecţie într-un sens, dar de

constrângere în alt sens[130]. În alte părţi, cele două jumătăţi îşi împart una crearea lumii, cealaltă păstrarea ei, operaţii care nu sunt de acelaşi tip, fiindcă una se situează într-un moment al duratei, pe când cealaltă îi este coextensivă. Opoziţia, semnalată în Melanezia şi în America de Sud, dintre hrana preparată şi hrana crudă (ca şi de altfel opoziţia paralelă dintre căsătorie şi celibat) implică o asimetrie de acelaşi tip între stare şi proces, stabilitate şi schimbare, identitate şi transformare. Vedem, aşadar, că antitezele care servesc pentru a exprima dualismul ţin de două categorii diferite: unele cu adevărat, altele fals simetrice; acestea din urmă nu sunt altceva decât triadele deghizate în diade, datorită subterfugiului logic care constă în a trata ca doi termeni omologi un ansamblu alcătuit în realitate dintr-un pol şi un

130 Această opoziţie între doi termeni, unul univoc şi celălalt echivoc, se regăseşte la fiecare pas în ritualul pawnee, cum se vede în studiul nostru Le symbolisme cosmique dans la structure sociale et l'organisation cérémonielle de plusieurs populations nord et sud-américaines, în : Le symbolisme cosmique des monuments religieux, Série Orientale, Roma, 1957.

ax, care nu sunt obiecte de aceeaşi natură.

* * *

Ne rămâne să parcurgem ultima etapă a demonstraţiei. De îndată ce ne decidem să tratăm ca sisteme ternare aceste forme de organizare socială descrise de obicei ca binare, anomaliile lor dispar şi devine cu putinţă să le aducem pe toate la acelaşi tip de formalizare. Dintre diversele exemple discutate în acest capitol vom reţine numai trei; într-adevăr, informaţiile noastre privind regulile de căsătorie ale indienilor timbira şi modul în care ele se integrează într-o structură socială deosebit de dificilă sunt prea fragmentare şi echivoce pentru a putea fi formalizate. Cazurile winnebago şi bororo sunt mai clare; la ele vom adăuga un model indonezian. Trebuie să mai precizăm că adeseori structurile sociale indoneziene au fost mai curând reconstituite decât

observate din cauza stării de descompunere în care se aflau atunci când studiul lor a devenit posibil. Asocierea unui sistem de căsătorie asimetric (de tip preferenţial, cu fiica fratelui mamei) şi a unei organizaţii dualiste pare să fi fost foarte răspândită în Indonezia; o vom reprezenta aici sub forma unui model simplificat alcătuit din două jumătăţi şi 3 clase matrimoniale, fiind de la sine înţeles că cifra 3 nu corespunde neapărat unei date empirice, ci ţine locul unei cifre oarecare, cu condiţia ca această cifră să nu fie egală cu 2; în acest caz, într-adevăr, căsătoria ar deveni simetrică şi ar însemna o abatere de la condiţiile ipotezei.

Acestea fiind admise, cele trei modele ale noastre – winnebago, indonezian şi bororo – sunt formalizabile în cele trei diagrame de mai jos, care sunt din aceeaşi familie, ilustrând fiecare toate proprietăţile sistemului respectiv. Cele trei diagrame au o structură ideatică, şi anume: 1) un

grup de trei cercuri mici; 2) un triscel; 3) un cerc mare; funcţia acestor trei elemente nu este însă aceeaşi pentru fiecare model. Le vom examina deci succesiv.

Satul winnebago cuprinde 12 clanuri repartizate în 3 grupuri, şi anume 2 grupuri de 4 (respectiv „pământ” şi „apă”) pentru jumătatea de jos şi un grup de 4 („cer”) pentru jumătatea de sus. Triscelul reprezintă posibilităţile de căsătorie în funcţie de regula de exogamie a jumătăţilor. Cercul cel mare, care coincide cu perimetrul satului, înglobează întregul pentru a face din el o unitate rezidenţială (fig. 13).

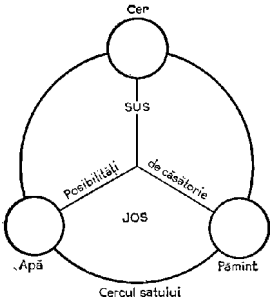


Fig. 13. – Schema structurii sociale winnebago.

Modelul indonezian este mai complex. Nu

mai avem de-a face cu clanuri grupate, ci cu clase matrimoniale nonrezidenţiale, adică ai căror membri pot fi dispersaţi în mai multe sate. Regula de căsătorie asimetrică între aceste clase este de tipul: un bărbat A se căsătoreşte cu o femeie B, un bărbat B cu o femeie C, un bărbat C cu o femeie A, ceea ce implică: 1) o dihotomie a sexelor în interiorul fiecărei clase (fratele şi sora având un destin matrimonial diferit); în diagramă, această funcţie dihotomică este semnalată prin tris cel, care împarte fiecare clasă în două grupuri: bărbaţi de o parte, femei de cealaltă; 2) într-un atare sistem, rezidenţa nu este semnificativă şi cercul cel mare primeşte deci o altă funcţie, aceea de a exprima posibilităţile de căsătorie între bărbaţi dintr-o clasă şi femei dintr-o altă clasă, aşa cum ne putem cu uşurinţă asigura printr-o simplă examinare a diagramei (fig. 14).

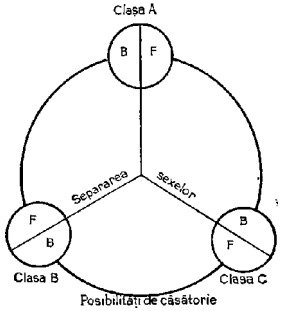


Fig. 14. – Schema unei structuri sociale de tip indonezian.

Să ne oprim un moment asupra acestui punct. Formalizarea modelului indonezian pune în evidenţă o proprietate interesantă a căsătoriei asimetrice. De îndată ce condiţiile ei sunt îndeplinite, adică cu un minimum de trei clase, apare principiul unei dihotomii dualiste, bazată pe opoziţia dintre mascul şi femelă. Această opoziţie, inerentă sistemului, este cea care a furnizat Indoneziei modelul pe baza căruia ea a construit organizaţiile sale dualiste, ceea ce reiese, după părerea noastră, din faptul că jumătăţile indoneziene sunt concepute întotdeauna ca fiind, respectiv, mascul şi femelă. Faptul că în realizarea

lor empirică jumătăţile pot să fie totuşi mascul sau femelă şi să cuprindă un număr aproximativ egal de membri masculini şi feminini nu pare să fi jenat gândirea indoneziană. Dar într-o altă societate de acelaşi tip (căsătorie asimetrică asociată cu o organizare dualistă) din California, indienii miwok s-au izbit de această problemă şi au întâmpinat o oarecare dificultate în rezolvarea ei.

Ca şi jumătăţile indoneziene, acelea ale indienilor miwok exprimă o bipartiţie generală a lucrurilor şi a fiinţelor. Jumătăţile sunt numite *kikua* (a apei), respectiv *tunuka* (a pământului). Deşi toate animalele, plantele, aspectele fiziografice şi fenomenele meteorologice sau astronomice sunt repartizate între cele două jumătăţi, principiile mascul şi femelă fac excepţie de la această dihotomie universală, ca şi cum dialectica indigenă n-a putut trece peste constatarea obiectivă că există bărbaţi şi femei în fiecare jumătate. Semnificativ e însă faptul că

această situaţie nu este considerată ca înţeleasă de la sine; pentru a o explica este nevoie de un mit destul de întortocheat: „Femeia-coiot şi soţul ei au hotărât între ei că vor avea patru copii, două fete şi doi băieţi... Coiotul a botezat pe unul dintre copiii masculi Tunuka şi pe unul dintre copiii femele Kikua. Celălalt copil mascul a fost numit Kikua şi cealaltă femelă Tunuka. Astfel coiotul a creat jumătăţile şi a dat primele nume oamenilor acestora”[131]. Cuplul originar nu este de ajuns; printr-un veritabil tur de prestidigitaţie mitică, trebuie postulate la origine patru clase (adică o împărţire implicită a fiecărei jumătăţi în mascul şi femelă) pentru a evita ca jumătăţile să exprime, printre altele, o dihotomie sexuală aşa cum a admis-o Indonezia, însă în contradicţie cu situaţia empirică.

Să trecem acum la a treia diagramă (fig. 15), în care structura socială bororo a fost formall-

131 E. W. Gifford, Miwok Moieties, „Univ. of. Calif. Publ. in Amer. Archeology and Ethnology", vol. 12, nr. 4, p. 143 - 144.

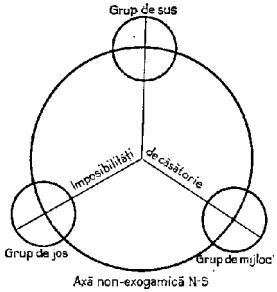


Fig. 15. – Schema structurii sociale bororo.

Zată după acelaşi model ca celelalte două. Cercurile mici nu corespund unor grupuri de clanuri (cum era cazul la winnebago), nici unor clase (ca în Indonezia), ci unor *grupuri de clase*, şi, contrar celor două cazuri citate mai înainte, aceste unităţi sunt endogame. Ne amintim, într-adevăr, că jumătăţile pseudoendogame ale indienilor bororo cuprind fiecare 4 clanuri împărţite în 3 clase. În diagramă au fost regrupaţi toţi superiorii, toţi mijlociii, toţi inferiorii. Împărţirea exogamică devine deci interioară fiecărui grup de clase, după principiul: superiorii unei jumătăţi iau în căsătorie pe superiorii celeilalte, mijlociii pe mijlocii şi aşa mai departe. Triscelul capătă, aşadar, funcţia de a exprima

imposibilităţile de căsătorie proprii fiecărei clase.

Care este aici funcţia cercului mare? Relaţia lui cu cele trei cercuri mici (grupurile de clase) şi cu triscelul (imposibilităţi de căsătorie) nu lasă nicio îndoială: el corespunde cu axul neexogam nord-sud, care în orice sat bororo repartizează clanurile, perpendicular pe axul jumătăţilor pseudoexogame, în două grupuri, numite, respectiv, de sus şi de jos sau din amonte şi din aval. Adeseori am remarcat că rolul acestei a doua împărţiri este obscur[132]. Şi pe bună dreptate, căci, dacă analiza de faţă este exactă, se va desprinde concluzia, surprinzătoare la prima vedere, că axul nord-sud nu are nicio altă funcţie decât aceea de a permite societăţii bororo să existe. Să examinăm diagrama: cele trei cercuri mici reprezintă grupuri endogame, subsocietăţi care se perpetuează una alături de alta, fără ca între membrii lor să se stabilească vreodată o relaţie de înrudire.

132 C. Lévi-Strauss, Tristes Tropiques, Paris, Plon, 1955, p. 231 (vezi şi Tropice triste, Bucureşti, Editura ştiinţifică, 1968, p. 276 - 277. - Nota trad.).

Triscelul nu corespunde nici unui principiu unificator, fiindcă, traducând imposibilităţile căşătoriei, exprimă şi el o valoare negativă a sistemului. Singurul element unificator disponibil este furnizat deci de axul nord-sud, şi aceasta sub rezervă; căci dacă el posedă o semnificaţie rezidenţială, aceasta rămâne totuşi ambiguă; ea are ca obiect satul, scindat însă în două regiuni distincte.

Această ipoteză va trebui, desigur, să fie pusă la încercare pe teren. Dar nu este pentru prima oară că cercetarea ne pune în faţa unor forme instituţionale care s-ar putea numi *de tip zero*. Aceste instituţii n-ar avea nicio proprietate intrinsecă decât aceea de a introduce condiţii prealabile în existenţa sistemului social de care ele ţin şi căruia prezenţa lor, lipsită în sine de semnificaţie, îi permite să se afirme ca totalitate. Sociologia ar întâlni astfel o problemă esenţială, comună atât ei, cât şi lingvisticii, dar de care pare

să nu fi devenit conştientă pe propriul ei teren. Această problemă constă în existenţa unor instituţii lipsite de orice sens, în afară de acela de a da un sens societăţii care le posedă.

Fără a ne întinde mai mult asupra acestui subiect, care depăşeşte cadrul prezentului studiu, vom reveni la cele trei sisteme ale noastre, ale căror proprietăţi pot fi rezumate sub forma a cinci opoziţii binare.

Avem de-a face cu clase sau cu clanuri; aceste elemente sunt date în grup (grupuri de clanuri, grupuri de clase) sau izolate (clase); regulile de alianţă sunt exprimate în mod pozitiv sau negativ; sexele sunt diferenţiate (în căsătoria asimetrică) sau confundate (în căsătoria simetrică, în care fratele şi sora au acelaşi destin matrimonial); în sfârşit, reşedinţa este un aspect semnificativ sau nesemnificativ, în fune-[133]

133 Acum cîţiva ani am fost puşi în situaţia de a defini cuvîntul mana (cf. C. Lévi-Strauss. Intro- duction à l'oeuvre de Marcel Mauss, în : Marcel Mauss, Sociologie et anthropologie, Paris, Presses Universitaires de France, 1950, p. XLI - LU).

ţie de sistemul considerat. se ajunge astfel la tabelul următor, în care semnul + este afectat în mod arbitrar primului termen al fiecărei opoziţii, iar semnul – celui de-al doilea termen:

	1 1	Winnebagoj indonezia 1		B ororo
1	Clasă/clan		+	+
o	Rup/unitate	+		
3	Alianţă prescrisă/ alianţă interzisă	+	±	
4	Sexe diferenţiate/ sexe confundate		+	
5	Reşedinţă semnificativăz reşedinţă nesemnificativă	+		

Opoziţia nr. 3 (alianţa) este ambivalenţă în Indonezia din cauza caracterului asimetric al

căsătoriei: pentru două clase oarecare, regula de căsătorie dintre bărbaţi din *x* şi femei din *y* este simetrică şi inversă faţă de aceea dintre bărbaţi din *y* şi femei din *x*. Opoziţia nr. 5 (reşedinţa) este ambivalenţă la bororo din cauza arătată mai sus: axul nord-sud implică reşedinţa comună, pe care în acelaşi timp o disociază în raport cu el.

Examinarea diagramelor este suficientă să demonstreze că modelul adoptat integrează caracterele binar şi ternar ale structurilor sociale luate în considerare. Observăm de asemenea că între aspectul diametral sau concentric al opoziţiilor binare pare să existe un raport în funcţie de natura simbolurilor cărora ele le sunt afectate. În Indonezia, aspectul diametral exprimă o opoziţie mascul / femelă, iar aspectul concentric este consacrat opoziţiei complementare între sus şi jos (care prezintă o triadă: sus/mijloc/jos). Dimpotrivă, la bororö (şi fără îndoială la winnebago), o triadă: sus/mijloc/ jos sau:

cer/apă/pământ, transmite aspectului concentric misiunea de a exprima opoziţia mascul/femelă. Ar fi interesant de cercetat cu ajutorul altor exemple dacă această corelaţie se verifică, adică dacă afectarea dualismului concentric opoziţiei dintre sus şi jos atrage întotdeauna afectarea dualismului diametral opoziţiei dintre mascul şi femelă şi invers.

Din tot ce s-a arătat până acum reiese clar că opoziţia cea mai generală (dintre structura binară şi structura ternară) capătă aplicaţii simetrice şi inverse în America de Sud şi în Indonezia. În cazul indonezian avem un sistem de jumătăţi asociat cu schimbul generalizat, adică o formă asimetrică de exogamie. Structura ternară defineşte, aşadar, grupurile de soţi, iar structura binară cele două sensuri de circulaţie, respectiv ale bărbaţilor şi ale femeilor. Altfel spus, prima se referă la *clase*, iar a doua la *relaţiile* dintre aceste clase. Din contra, în America de Sud (şi, pare-se, la toate triburile ce),

structura binară este folosită pentru definirea grupurilor, structura ternară pentru definirea celor două sensuri de circulaţie, de astă dată nu ale bărbaţilor şi ale femeilor, ci a sensurilor permis sau interzis deopotrivă ambelor sexe (fiindcă schimbul este restrâns, după o formă simetrică de endogamie). Aşadar, aici structura binară este aceea care se referă la *clase*, iar structura ternară la *relaţii*.

În concluzie, în articolul de faţă m-am străduit să demonstrez că studiul organizaţiilor numite dualiste scoate la iveală atâtea anomalii şi contradicţii în raport cu teoria în vigoare, incit ar exista interes de a se renunţa la aceasta din urmă şi de a trata formele aparente de duàlism ca distorsiuni superficiale ale structurilor a căror natură reală este alta şi mult mai complicată. Totuşi, aceste anomalii n-au scăpat nicidecum atenţiei inventatorilor teoriei dualiste, adică lui Rivers şi şcolii sale. Ele nu îi stinghereau însă,

fiindcă ei îşi reprezentau organizaţiile dualiste (chiar pe baza acestor anomalii) ca tot atâtea produse istorice ale unirii între două populaţii diferite prin rasă, cultură sau pur şi simplu prin puterea lor. Într-o asemenea concepţie, structurile sociale considerate puteau fi sau chiar trebuiau să fie în acelaşi timp dualiste şi asimetrice.

Marcel Mauss, apoi Radcliffe-Brown şi Malinowski au revoluţionat gândirea etnologică, substituind acestei interpretări istorice o altă interpretare, de natură psihosociologică, bazată pe noţiunea de reciprocitate[134]. Însă pe măsură ce aceşti maeştri au creat şcoli, fenomenele de asimetrie au fost împinse pe al doilea plan, fiindcă ele nu se integrau bine în noua perspectivă. Treptat, inegalitatea jumătăţilor a fost tratată ca o

134 Intr-adevăr, Rivers, al cărui geniu nu este astăzi recunoscut, făcea apel simultan la două tipuri de interpretare şi, după el, nimeni n-a mai spus nimic care să nu fi fost enunţat deja de acest mare teoretician. Ceea ce sugerăm aici rămîne totuşi exact, mai ales în măsura în care contemporanii şi succesorii lui Rivers i-au recunoscut paternitatea interpretărilor istorice şi geografice, pe cînd aspectul psihologic şi logic al doctrinei sale era asimilat pe tăcute de Mauss, Radcliffe-Brown şi Malinowski pentru a fi dezvoltat de către ei cu strălucirea cunoscută.

neregularitate a sistemului şi, ceea ce este mult mai grav, anomaliile flagrante relevate ulterior au fost complet neglijate. Aşa cum s-a întâmplat adeseori în istoria ştiinţei, o proprietate esenţială a obiectului a apărut la început cercetătorilor sub forma unui caz particular, care n-a mai fost supus după aceea unui examen mai riguros din teama de a nu compromite rezultatul obţinut.

Teoria reciprocităţii nu este în cauză. Ea rămâne astăzi pentru gândirea etnologică aşezată pe o bază la fel de solidă ca teoria gravitaţiei în astronomie. Comparaţia comportă însă o lecţie: în Rivers etnologia şi-a găsit un Galileu, iar Mauss a fost Newton pentru ea. Nu ne rămâne decât să dorim ca într-o lume mai insensibilă decât aceste spaţii infinite, a căror tăcere îl îngrozea pe Pascal, rarele organizaţii zise dualiste, care funcţionează încă, să poată aştepta pe un Einstein al lor înainte să fi sunat pentru ele, mai puţin ocrotite decât planetele, ceasul dezintegrării.

MAGIE ŞI RELIGIE

CAPITOLUL IX

VRĂJITORUL ŞI MAGIA SA 1

Datorită lucrărilor lui Cannon ne dăm seama astăzi cu mai multă claritate de mecanismele psihofiziologice care stau la baza cazurilor, atestate în numeroase regiuni ale lumii, de moarte prin vrajă sau prin farmece[135]. Un individ conştient de a fi obiectul unui blestem este profund convins, în virtutea celor mai solemne tradiţii ale grupului său, că este condamnat, iar rudele şi prietenii împărtăşesc această certitudine. Din acea clipă, comunitatea se dezice de el; toţi se îndepărtează de cel blestemat, comportându-se faţă de el ca şi cum ar fi nu numai deja mort, dar chiar o sursă de primejdie pentru întregul său anturaj. La fiecare ocazie şi prin toate comportările sale, corpul social îi sugerează moartea nenorocitei victime, care nu mai are

135 W. B. Cannon, „Voodoo“ Death, „American Anthropologist", serie nouă, voi. 44, 1942.

pretenţia de a se sustrage de la ceea ce consideră a fi destinul ei ineluctabil. Curând, de altfel, i se celebrează riturile sacre care o vor conduce în împărăţia umbrelor. Privat mai întâi în mod brutal de toate legăturile sale familiale şi sociale şi exclus din toate funcţiile şi activităţile prin care individul devenea conştient de sine, regăsind apoi acele forţe atât de imperioase din nou conjurate, dar numai pentru a-l izgoni din lumea celor vii, individul vrăjit cedează în faţa acţiunii combinate a intensei terori pe care o resimte, a retragerii subite şi totale a multiplelor sisteme de referinţă furnizate prin conivenţa grupului, în sfârşit în faţa inversiunii lor decisive, care, din om viu, subiect de drepturi şi îndatoriri, îl proclamă mort, obiect de temeri, de rituri şi de interdicţii. Integritatea fizică nu rezistă în faţa dizolvării personalităţii sociale[136].

136 Un indigen australian, victima unor farmece de acest fel în aprilie 1956, a fost transportat în stare muribundă la spitalul din Darwin. / Aşezat într-un plămîn de oţel şi alimentat cu ajutorul unei sonde, el s-a restabilit progresiv, convins că „magia omului alb este mai tare“ (vezi Arthur Morley, în „London Sunday Times“ din 22 aprilie 1956, p. 11).

Cum se exprimă pe plan fiziologic aceste fenomene complexe? Cannon a arătat că frica, la fel ca furia, este însoţită de o activitate deosebit de intensă a sistemului nervos simpatic, în condiţii normale, această activitate este utilă, antrenând modificări organice care îl fac pe individ apt de a se adapta unei situaţii noi; dacă însă individul nu dispune de niciun răspuns instinctiv sau dobândit la o situaţie extraordinară sau pe care el şi-o reprezintă ca atare, activitatea simpaticului se amplifică şi se dezorganizează, putând determina, uneori în câteva ore, o diminuare a volumului sanguin şi o scădere concomitentă a tensiunii, iar ca rezultat deteriorări ireparabile în sistemul circulator. Refuzul băuturii şi al hranei, frecvent la bolnavii cuprinşi de o angoasă intensă, precipită această evoluţie, deshidratarea acţionând ca stimulent al simpaticului, iar diminuarea volumului sanguin se accentuează datorită permeabilităţii crescânde a vaselor capilare.

Aceste ipoteze au fost confirmate de studiul mai multor cazuri de traumatisme apărute în urma unor bombardamente, a unor ciocniri armate pe câmpul de luptă sau chiar a unor operaţii chirurgicale: moartea intervine fără ca autopsia să poată descoperi vreo leziune.

Nu există, aşadar, niciun motiv să punem la îndoială eficacitatea anumitor practici magice. Dar se constată totodată că eficacitatea magiei implică credinţa în magie şi că această credinţă se prezintă sub trei aspecte complementare: în primul rând, credinţa vrăjitorului în eficacitatea tehnicilor sale, apoi credinţa bolnavului pe care îl îngrijeşte sau a victimei pe care o persecută în puterea vrăjitorului, în sfârşit încrederea şi exigenţele opiniei colective, care formează în fiece clipă un fel de câmp gravitaţional, în sânul căruia se definesc şi se situează relaţiile dintre vrăjitor şi cei pe care îi vrăjeşte \ Niciuna din cele trei părţi în cauză nu este, evident, în stare de a forma o

imagine clară a activităţii simpaticului şi a tulburărilor pe care Cannon le-a numit homeostatice. Atunci când vrăjitorul pretinde a extrage, prin sugere, din corpul bolnavului său un obiect patologic a cărui prezenţă ar explica starea morbidă şi prezintă o piatră pe care o ascunsese în gură, cum se justifică în propriii săi ochi această procedură? Cum se poate disculpa un nevinovat acuzat de vrăjitorie dacă imputarea este unanimă, de vreme ce situaţia magică este un fenomen de *consensus*? în sfârşit, câtă credulitate şi câtă critică intervin în atitudinea grupului faţă de cei cărora el le recunoaşte puteri excepţionale, cărora le acordă privilegii corespunzătoare, dar de la care pretinde şi satisfacţii adevărate? Să începem prin a examina acest din urmă punct.

* * *

Era în septembrie 1938. De câteva săptămâni

ne aflam în tabără împreună cu o mică ceată de indieni nambikwara, nu departe de izvoarele râului Tapaj os, în acele savane dezolante ale Braziliei centrale unde, în cea mai mare parte a anului, indigenii rătăcesc în căutare de grăunţe şi de fructe sălbatice, de mici mamifere, de insecte şi de reptile şi, în general, de tot ce-i poate împiedica să moară de foame. Se aflau reuniţi acolo, datorită hazardului vieţii nomade, vreo treizeci dintre ei, grupaţi în familii sub şubredele adăposturi din crengi, care nu sunt decât o protecţie derizorie împotriva soarelui copleşitor al zilei, răcorii nocturne, ploii şi vântului. Asemenea celor mai multe dintre cete, şi aceasta avea un şef civil şi un vrăjitor, a cărui activitate zilnică nu se deosebea cu nimic de aceea a celorlalţi oameni din grup: vânătoare, pescuit, lucrări artizanale. Era un om robust, cam de patruzeci şi cinci de ani, şi om de viaţă.

Într-o seară însă, el n-a reapărut în tabără la

ora obişnuită. Începuse să se înnopteze şi să se aprindă focurile; indigenii nu-şi ascundeau îngrijorarea. Pericolele în junglă sunt numeroase: râuri torenţiale, pericolul – improbabil, fără îndoială – al întâlnirii unui mare animal sălbatic, jaguar sau furnicar, sau acela, mai apropiat înţelegerii indienilor nambikwara, ca un animal, inofensiv în aparenţă, să nu fie încarnarea unui spirit răufăcător al apelor sau al pădurilor; mai ales că de o săptămână observam în fiecare seară focuri de tabără misterioase, care ba se îndepărtau, ba se apropiau de ale noastre. Or, o ceată necunoscută este potenţial ostilă. După două ore de aşteptare, convingerea că tovarăşul lor pierise într-o ambuscadă devenise generală, şi în timp ce cele două tinere soţii şi fiul său plângeau zgomotos moartea soţului şi tatălui lor, ceilalţi indigeni evocau consecinţele tragice pe care le anunţa, fără îndoială, dispariţia şefului lor.

Către ora zece seara, această aşteptare

anxioasă a unei catastrofe iminente, vaietele la care începeau să se alăture şi alte femei, precum şi agitaţia bărbaţilor izbutiseră să creeze o ambianţă insuportabilă, aşa încât am decis să plecăm în recunoaştere împreună cu câţiva indigeni care păstraseră un calm relativ. Nu făcusem nici două sute de metri când ne-am împiedicat de o formă imobilă: era omul nostru chircit în tăcere, tremurând din pricina frigului nopţii, zbârlit şi lipsit de centura, colierele şi brăţările sale (indienii nambikwara nu poartă alte veşminte). El s-a lăsat readus fără greutate în tabără, dar a fost nevoie de lungi exortaţii ale tuturor şi de rugăminţile alor săi pentru a-l determina să renunţe la mutismul său. În sfârşit, i s-au putut smulge, crâmpei cu crâmpei, amănuntele poveştii sale. O furtună – prima din acel anotimp – izbucnise în după-amiaza aceea, iar tunetul îl dusese la câţiva kilometri depărtare, până într-un loc pe care el îl indică, apoi îl

readusese înapoi, chiar în locul unde îl găsisem noi, după ce în prealabil îl despuiase complet. Toată lumea s-a dus la culcare, comentând evenimentul. A doua zi victima tunetului îşi regăsise jovialitatea obişnuită, ca şi, de altfel, toate podoabele sale, amănunt care nu păru să surprindă pe nimeni, şi viaţa obişnuită îşi reluă cursul.

Totuşi, la câteva zile după aceea, o altă versiune a acestor uimitoare evenimente a început să fie colportată de unii indigeni. Trebuie avut în vedere că ceata era compusă din indivizi de origini diferite şi care fuzionaseră într-o nouă unitate socială în urma unor împrejurări obscure. Unul din grupuri fusese decimat cu câţiva ani înainte de o epidemie şi nu mai era destul de numeros pentru a duce o viaţă autonomă; celălalt se separase de tribul său de origine şi căzuse pradă aceloraşi dificultăţi. Când şi în ce condiţii cele două grupuri se întâlniseră şi luaseră hotărârea să-şi unească

forţele – unul dând noii formaţii pe şeful său civil, celălalt pe cel religios – este un lucru pe care nu l-am putut afla; evenimentul însă fusese în mod sigur recent, căci la momentul întâlnirii noastre nu se produsese nicio căsătorie între cele două grupuri, deşi copiii unuia fuseseră în general promişi copiilor celuilalt şi, cu toată comunitatea de existenţă, fiecare grup îşi păstrase dialectul şi nu putea comunica cu celălalt decât prin mijlocirea a doi sau trei indigeni bilingvi.

După aceste explicaţii indispensabile, iată ce se şoptea la ureche: existau motive puternice de a presupune că cetele necunoscute care hoinăreau în savană proveneau din tribul grupului scizionist căruia îi aparţinuse vrăjitorul. Acesta, impietând asupra atribuţiilor colegului său, şeful politic, voise fără îndoială să ia contact cu vechii săi compatrioţi ca să le solicite întoarcerea la vatră, ca să-i incite să atace pe noii săi asociaţi sau, poate, ca să-i liniştească asupra intenţiilor

acestora în privinţa lor; oricum ar fi fost, el avusese nevoie de un pretext pentru a lipsi, şi răpirea de către tunet, cu înscenarea care a urmat, fusese inventată în acest scop. Fireşte, indigenii celuilalt grup erau cei care răspândeau această interpretare, pe care în secret o credeau şi care îi umplea de îngrijorare. Niciodată însă versiunea oficială a evenimentului n-a fost discutată în public, şi până la plecarea noastră, care a avut loc curând după aceea, ea a rămas în mod ostentativ admisă de toţix.[137]

Totuşi scepticii ar fi fost foarte miraţi invocându-li-se o înşelătorie atât de verosimilă şi ale cărei mobiluri le-au analizat ei înşişi cu multă fineţe psihologică şi cu mult simţ politic pentru a pune la îndoială buna-credinţă şi eficacitatea vrăjitorului lor. Fără îndoială că el nu zburase pe aripile tunetului până la râul Ananaz şi totul nu era decât o înscenare. Dar aceste lucruri s-ar fi

137 C. L é v y-S t r a u s s. T ristes Tropiques, Paris, 1955, cap. XXIX (vezi şi Tropice triste, Bucureşti, Editura ştiinţifică, 1968, cap. 29. - Nota trad.).

putut produce; ele se produseseră efectiv în alte împrejurări şi ţineau de domeniul experienţei. Ca un vrăjitor să întreţină relaţii intime cu forţele supranaturale era de domeniul certitudinii; că, într-un anume caz particular, el ar fi luat ca pretext puterea sa pentru a disimula o activitate profană era de domeniul prezumţiei şi o ocazie de a aplica critica istorică. Important e faptul că cele două eventualităţi nu se exclud reciproc, tot aşa cum nu se exclud pentru noi interpretarea războiului ca ultima manifestare a independenţei naţionale sau ca rezultat al maşinaţiilor fabricanţilor de armament. Cele două explicaţii sunt logic incompatibile, dar noi admitem că una sau cealaltă ar putea fi adevărată, după caz; şi cum ele sunt la fel de plauzibile, trecem cu uşurinţă de la una la cealaltă în funcţie de ocazie şi de moment, iar pentru mulţi ele pot coexista imperceptibil în conştiinţă. Aceste interpretări divergente, oricare ar putea fi originea lor

savantă, nu sunt evocate de conştiinţa individuală la capătul unei analize obiective, ci mai curând ca date complementare, reclamate de unele atitudini foarte vagi şi neelaborate, care au pentru fiecare dintre noi un caracter de experienţă. Aceste experienţe rămân, totuşi, informe din punct de vedere intelectual şi intolerabile din punct de vedere afectiv dacă nu-şi încorporează o schemă sau alta care circulă în cultura grupului şi a cărei asimilare e singura ce permite obiectivarea unor stări subiective, formularea unor impresii informulabile şi integrarea într-un sistem a unor experienţe nearticulate.

* * *

Aceste mecanisme se vor lămuri mai bine în lumina observaţiilor mai vechi făcute la indienii zuni din Noul Mexic de către admirabila anchetatoare M. C. Stevenson \ O fetiţă de

doisprezece ani fusese apucată de o criză nervoasă îndată după ce un adolescent o prinsese de mâini; acesta din urmă fu acuzat de vrăjitorie şi adus în faţa tribunalului preoţilor Arcului. Timp de o oră el negă, dar în zadar, că are cunoştinţe oculte. Acest sistem de apărare dovedindu-se ineficace, iar crima de vrăjitorie fiind încă, la acea epocă, pedepsită la zuni cu moartea, acuzatul schimbă tactica şi improviză o lungă poveste în care explica în ce împrejurări fusese iniţiat în vrăjitorie şi primise de la dascălii săi două produse, dintre care unul înnebunea fetele, iar celălalt le vindeca. Acest punct constituia o precauţie ingenioasă împotriva evenimentelor ulterioare. Somat să-şi arate drogurile, el merse acasă sub pază bună şi se întoarse cu două rădăcini pe care le utiliză de îndată într-un ritual complicat, în cursul căruia simulă o transă în urma absorbirii unuia din droguri, apoi o revenire la starea normală datorită celuilalt. După care el

administré bolnavei. leacul şi o declară vindecată. Şedinţa a fost ridicată abia a doua zi, dar în cursul nopţii pretinsul vrăjitor evadă. Fu prins de îndată, iar familia victimei se constitui în tribunal pentru a continua procesul. În faţa refuzului noilor săi judecători de a accepta versiunea sa precedentă, băiatul inventă o alta? toate rudele[138]

sale, strămoşii săi erau vrăjitori şi de la ei deţinea el puteri miraculoase, ca, de pildă, aceea de a se transforma în pisică, de a-şi umple gura cu spini de cactus şi de a-şi ucide victimele – doi prunci, trei fetiţe, doi băieţi – azvârlindu-i asupra lor; toate" acestea datorită unor pene magice care îi permit, lui şi alor săi, să se lepede de înfăţişarea umană. Acest din urmă amănunt constituia o eroare tactică, căci acum judecătorii cereau să li se prezinte penele ca dovadă a veracităţii noii poveşti. După diferite scuze respinse una după alta, s-a mers la locuinţa familială a acuzatului.

138 M. C. Stevenson, The Zuni Indians, „23rd Annual Report of the Bureau of American Ethnology", Smithsonian Institution, Washington, 1905.

Acesta începu să pretindă că penele erau ascunse îndărătul căptuşelii unui perete pe care nu-l putea distruge. Fu obligat s-o facă. După ce dărâmase o b. cată de zid, cercetând cu grijă fiecare sfărâmătură, încercă să se scuze pretextând o amnezie: trecuseră doi ani de când penele fuseseră ascunse şi nu mai ştia unde. Constrâns la noi explorări, începu să dărâme un alt perete, în care, după o oră de muncă, apăru în chirpici o pană veche. O apucă cu iuţeală şi o prezentă persecutorilor săi ca instrumentul magic despre care vorbise; aceştia l-au obligat să explice cu de-amănuntul mecanismul folosirii lui. În sfârşit, târât în piaţa publică, el trebui să repete întreaga sa poveste, pe care o îmbogăţi cu un mare număr de detalii noi şi termină printr-o peroraţie patetică în care deplângea pierderea puterii sale supranaturale. Liniştiţi în acest fel, ascultătorii săi consimţiră să-l elibereze.

Această istorisire, pe care a trebuit, din

păcate, s-o scurtăm, despuind-o de toate nuanţele ei psihologice, rămâne instructivă în mai multe privinţe. Vedem, în primul rând, că, urmărit pentru vrăjitorie şi riscând deci pedeapsa capitală, acuzatul nu obţine achitarea disculpându-se, ci revendicându-şi pretinsa crimă; mai mult, el îşi ameliorează situaţia prezentând versiuni succesive, fiecare dintre ele fiind mai bogată în detalii decât precedenta (şi deci, în principi u, el fiind mai vinovat). Dezbaterea nu să desfăşoară, ca în procesele noastre, prin acuzaţii şi negări, ci prin aserţiuni şi specificări. Judecătorii nu aşteaptă de la acuzat ca să conteste o teză şi mai puţin să respingă fapte; ei îi cer să coroboreze un sistem din care ei nu deţin decât un fragment şi din care vor ca acuzatul să reconstituie restul într-o manieră adecvată. În legătură cu o fază a procesului, anchetatoarea notează: „Războinicii erau atât de absorbiţi de povestirea băiatului, încât păreau a fi uitat motivul iniţial pentru care a

compărut în faţa lor”. Iar când pana magică este, în sfârşit, exhumată, autoarea observă cu multă profunzime: „Consternarea se răspândi printre războinici, care exclamară într-un glas: «Ce înseamnă asta?». Acum ei erau siguri că băiatul spusese adevărul”. Consternare, iar nu triumful de a vedea apărând dovada tangibilă a crimei: căci. mai curând decât pedepsirea unei crime, judecătorii caută (validând fondul ei obiectiv printr-o exprimare emoţională adecvată) să ateste realitatea sistemului care a făcut-o posibilă. Confesiunea, întărită prin participarea şi chiar complicitatea judecătorilor, îl transformă pe acuzat din vinovat în colaborator al acuzării. Datorită lui, vrăjitoria şi ideile legate de ea scapă de modul lor penibil de existenţă în conştiinţă ca un ansamblu difuz de sentimente şi de reprezentări rău formulate pentru a se încarna în obiect de experienţă. Acuzatul, prezervat ca martor, aduce grupului o satisfacţie de adevăr,

infinit mai densă şi mai bogată decât satisfacţia de dreptate pe care i-ar fi procurat-o executarea lui. Şi, în cele din urmă, prin apărarea sa ingenioasă, făcându-şi treptat auditoriul conştient de caracteruj vital oferit de verificarea sistemului său (deoarece alegerea nu se face între acest sistem şi un altul, ci între sistemul magic şi lipsa de sistem, adică haosul), adolescentul a izbutit să se transforme dintr-o ameninţare pentru securitatea fizică a grupului său într-un garant al coerenţei lui mentale.

Dar oare apărarea este, într-adevăr, numai ingenioasă? Totul ne face să credem că, după ce făcuse tatonări pentru a găsi o portiţă de scăpare, acuzatul participă cu sinceritate şi – cuvântul nu este prea tare – cu fervoare la jocul dramatic care se organizează între el şi judecătorii săi. El este proclamat vrăjitor; fiindcă există vrăjitori, ar putea şi el să fie unul. Şi cum ar cunoaşte el dinainte semnele care i-ar revela vocaţia sa? Poate că ele

sunt prezente în această încercare şi în convulsiile fetiţei transportate la tribunal. Şi pentru el coerenţa sistemului şi rolul care îi este atribuit pentru a-l funda au o valoare nu mai puţin esenţială decât securitatea personală pe care şi-o riscă în această aventură. Îl vedem, aşadar, construind progresiv, cu un amestec de şiretenie şi de bună-credinţă, personajul care-i este impus; folosind din plin cunoştinţele şi amintirile sale, improvizând de asemenea, dar mai ales trăindu-şi rolul şi căutând, în manipulaţiile pe care le schiţează şi în ritualul pe care îl construieşte din bucăţi şi bucăţele, experienţa unei misiuni a cărei posibilitate cel puţin este oferită tuturor. La sfârşitul aventurii ce mai rămâne din şiretlicurile începutului, până la ce punct eroul n-a devenit păcălitul personajului său, mai mult încă: în ce măsură nu a devenit el efectiv un vrăjitor? Despre confesiunea sa finală anchetatoare a spune: „Pe măsură ce vorbea, băiatul se cufunda mai adânc în

subiectul său. În unele momente, faţa sa era iluminată de satisfacţia care rezulta din puterea pe care o cucerise asupra auditoriului său”. Vindecarea fetiţei după administrarea leacului, elaborarea şi organizarea experienţelor trăite în cursul unei încercări atât de excepţionale au fost de ajuns, fără îndoială, pentru ca forţele supranaturale, recunoscute deja de grup, să fie definitiv mărturisite de inocentul lor deţinător.

* * *

Trebuie să acordăm un loc şi mai mare unui alt document de o valoare excepţională, căruia însă nu i s-a recunoscut, pare-se, până acum decât un interes lingvistic: este vorba de un fragment de autobiografie indigenă, culeasă în limba kwakiutl (din regiunea Vancouver, în Canada) de Franz Boas şi din care el ne-a dat traducerea juxtaliniară[139].

139 Franz Boas, The Religion of the Kwakiutl Indians, „Columbia

Numitul Quesalid (cel puţin acesta este numele pe care el l-a primit când a devenit vrăjitor) nu credea în puterea vrăjitorilor sau, mai exact, a şamanilor, fiindcă acest termen este mai potrivit pentru a denota tipul lor de activitate, specifică în anumite regiuni ale lumii, împins de curiozitatea de a descoperi şiretlicurile lor şi din dorinţa de a-i demasca, el a început să-i frecventeze până când unul dintre ei i-a propus să-l introducă în grupul lor, unde urma să fie iniţiat şi să devină curând unul dintre ai lor. Quesalid nu s-a lăsat rugat şi povestirea sa descrie în amănunt care au fost primele sale lecţii: un amestec straniu de pantomimă, de prestidigitaţie şi de cunoştinţe empirice, în care se găsesc amestecate arta de a simula leşinul, simularea crizelor nervoase, învăţarea cântecelor magice, tehnica vomării, noţiuni destul de precise de auscultaţie şi de obstetrică, folosirea „visătorilor”, adică a unor

---

University Contributions to Anthropology”, vol. X, New York, 1930, partea II, p. 1 - 41.

spioni însărcinaţi să asculte conversaţiile particulare şi să raporteze în secret şamanului elemente de informaţie asupra originii şi simptomelor suferinţelor îndurate de unul sau de altul, şi mai ales *ars magna* a unei anumite şcoli şamanice de pe coasta de nord-vest a Pacificului, adică folosirea unui mic pămătuf de puf pe care practicianul îl ascunde într-un colţ al gurii sale pentru a-l expectora complet însângerat la momentul oportun, după ce îşi muşcase limba sau făcuse să ţâşnească sângele din gingiile sale, şi a-l prezenta solemn bolnavului şi asistenţei ca pe corpul patologic eliminat în urma sugerilor şi manipulaţiilor sale.

Văzând că cele mai grave bănuieli ale sale se confirmă, Quesalid a vrut să continue ancheta; dar el nu mai era liber, stagiul său la şamani începea să fie cunoscut în afară. Şi astfel într-o bună zi a fost chemat de familia unui bolnav care visase că el ar fi salvatorul său. Acest prim tratament

(pentru care, la fel ca pentru cele care au urmat – menţionează el în altă parte –, nu primise plată, întrucât nu terminase cei patru ani de exerciţiu reglementari) a fost un succes strălucit. Dar, deşi cunoscut din acest moment ca „un mare şaman”, Quesalid nu-şi pierde spiritul critic; el interpretează succesul său prin motive psihologice, „fiindcă bolnavul credea cu fermitate în visul ce-l avusese despre mine”. Ceea ce urma să-l facă, după propriile sale cuvinte, „şovăitor şi meditativ” este o aventură mai complexă, care l-a pus în faţa mai multor modalităţi de „fals-supranatural” şi l-a dus la concluzia că unele dintre aceste modalităţi erau mai puţin false decât altele: acelea, bineînţeles, în care interesul său personal era angajat, în acelaşi timp ca şi sistemul, care începea să se constituie pe furiş în spiritul său.

Aflându-se în vizită la tribul vecin koskimo, Quesalid asistă la un tratament aplicat de iluştrii

săi colegi străini şi, spre marea sa stupoare, constată o deosebire de tehnică: în loc de a scuipa boala sub forma unui vierme sanghinolent constituit de puful disimulat în gură, şamanii koskimo se mulţumesc să expectoreze în mâinile lor puţină salivă şi îndrăznesc să pretindă că aceasta este „boala”. Ce valoare are această metodă? Cărei teorii îi corespunde ea? Spre a descoperi „care este puterea acestor şamani, dacă ea este reală sau dacă ei pretind numai a fi şamani” ca şi compatrioţii săi, Quesalid cere şi obţine învoirea de a-şi încerca metoda, tratamentul anterior dovedindu-se de altfel ineficace; bolnava se declară vindecată.

Şi iată-l pentru prima oară pe eroul nostru şovăind. Oricât de puţine iluzii ar fi nutrit până acum despre tehnica sa proprie, el a găsit una şi mai falsă, şi mai mistificatoare, şi mai necinstită decât a sa. Căci el, cel puţin, dă ceva clientelei sale: îi prezintă boala sub o formă vizibilă şi

tangibilă, pe când confraţii săi străini nu arată nimic şi pretind doar că ar fi capturat răul. Metoda lui obţine rezultate, pe când cealaltă este zadarnică. Astfel eroul nostru e confruntat cu o problemă care poate că nu este fără echivalent în dezvoltarea ştiinţei moderne: două sisteme despre care se ştie că sunt la fel de inadecvate prezintă totuşi, unul în raport cu celălalt, o valoare diferenţială, şi aceasta atât din punct de vedere logic, cât şi din punct de vedere experimental. În raport cu care sistem de referinţe vor fi ele judecate? Cu cel al faptelor, unde ele se confundă, sau cu al lor propriu, unde ele capătă valori inegale din punct de vedere teoretic şi practic?

În acest timp, şamanii koskimo, care „se acoperiseră de ruşine”, discreditându-se în rândul compatrioţilor lor, sunt şi ei cuprinşi de îndoială: colegul lor a produs, sub forma unui obiect material, boala, căreia ei îi atribuiseră întotdeauna o natură spirituală şi pe care deci nu se gândiseră

niciodată s-o facă vizibilă. Îi trimiseră un emisar pentru a-l invita să participe împreună cu ei la o conferinţă secretă într-o grotă. Quesalid se duce şi confraţii săi străini îi expun sistemul lor: „Fiecare maladie este un om: furuncule şi umflături, mâncărimi şi cruste, coşuri şi tuse, şi slăbire, şi scrofule; şi, de asemenea, constricţia vezicii şi durerile de stomac… De îndată ce am reuşit să capturăm sufletul bolii, care este un om, moare boala, care este un om; corpul ei dispare în măruntaiele noastre”. Dacă această teorie este exactă, ce trebuie demonstrat? Şi care e cauza că, atunci când lucrează Quesalid, boala „se prinde de mâna lui”? Quesalid se prevalează însă de regulamentele profesionale care îi interzic să-i înveţe pe alţii înainte de a fi împlinit patru ani de exerciţiu şi refuză să vorbească. El persistă în această atitudine şi atunci când şamanii koskimo îi trimit pe fiicele lor, pretinse fecioare, pentru a încerca să-l seducă şi să-i smulgă secretul.

Tocmai atunci Quesalid se înapoiază în satul său din Fort Rupert, unde află că cel mai ilustru şaman al unui clan vecin, îngrijorat de reputaţia sa crescândă, a lansat tuturor confraţilor săi o provocare şi îi invită să se măsoare cu el la căpătâiul mai multor bolnavi. Prezent la întâlnire, Quesalid asistă la mai multe tratamente ale mai vârstnicului său; dar, ca şi şamanii koskimo, nici acesta nu arată boala; se mulţumeşte să încorporeze un obiect invizibil „care pretinde el că ar fi boala” când tichiei sale din scoarţă de copac, când baghetei sale rituale sculptate în formă de pasăre; şi, „prin forţa bolii care muşcă” stâlpii casei sau mâna practicianului, aceste obiecte devin capabile să rămână suspendate în gol. Se desfăşoară scenariul obişnuit. Rugat să intervină în cazurile considerate desperate de predecesorul său, Quesalid triumfă cu tehnica viermelui însângerat.

Aici vine partea într-adevăr patetică a

istorisirii noastre. Ruşinat şi desperat atât de discreditarea sa, cât şi de năruirea sistemului său terapeutic, bătrânul şaman trimite pe fiica sa ca emisar la Quesalid ca să-l roage să-i acorde o convorbire. El îl găseşte aşezat la rădăcina unui arbore şi i se adresează cu următoarele cuvinte: „N-avem să ne spunem lucruri neplăcute, prietene, aş vrea doar să încerci şi să-mi salvezi viaţa, ca să nu mor de ruşine, căci din cauza celor făcute de tine noaptea trecută am ajuns de râsul poporului nostru. Te rog ai milă şi spune-mi ce era lipit de palma mâinii tale noaptea trecută. Era chiar boala adevărată sau era doar ceva fabricat? Te implor să ai milă şi să-mi spui cum ai făcut ca să te pot imita. Prietene, ai milă de mine”. Tăcut la început, Quesalid începe prin a cere explicaţii cu privire la isprăvile tichiei şi ale baghetei, iar colegul său îi arată vârful ascuns în tichie, care permite ca ea să fie prinsă în unghi drept de un stâlp, precum şi modul în care fixează el capătul

baghetei între falangele sale pentru a lăsa să se creadă că pasărea este suspendată cu ciocul de mâna lui. Fără îndoială, el însuşi nu face decât să mintă şi să trucheze; simulează şamanismul în vederea profiturilor materiale pe care le obţine astfel şi „din lăcomia lui pentru bogăţiile bolnavilor”; ştie bine că sufletele nu pot fi capturate, „căci noi posedăm toţi sufletul nostru”, aşa că foloseşte săpun şi pretinde că „acest lucru alb care se află în mâna sa este sufletul”. Fiica adăugă apoi rugăminţile sale la acelea ale tatălui ei: „Ai milă de el ca să poată continua să trăiască”. Quesalid rămâne însă mut. În urma acestei tragice convorbiri, bătrânul şaman avea să dispară în aceeaşi noapte împreună cu toţi ai săi, „cu inima bolnavă” şi temut de întreaga comunitate pentru răzbunările pe care ar putea fi ispitit să le exercite. Totul a fost inutil: după un an reveni. Dar înnebunise, şi fiica lui de asemenea. Trei ani mai târziu, muri.

Quesalid şi-a continuat cariera, bogată în secrete, demascând pe impostori şi plin de dispreţ pentru profesiunea sa: „O singură dată am văzut un şaman care trata pe bolnavi prin sugere, dar niciodată n-am putut descoperi dacă era un şaman adevărat sau un simulant. Un singur lucru mă face să cred că era un şaman: nu accepta plată de la cei pe care îi vindecase.

Şi, într-adevăr, nu l-am văzut râzând niciodată”. Atitudinea de la început s-a modificat, aşadar, simţitor: negativismul radical al liber-cugetătorului a făcut loc unor sentimente mai nuanţate. Există şamani adevăraţi. Dar el însuşi ce era? Nu aflăm nimic la capătul istorisirii; este însă clar că îşi exercită conştiincios meseria, e mândru de succesele sale şi apără cu căldură, împotriva tuturor şcolilor rivale, tehnica pufului însângerat, părând să fi pierdut complet din vedere natura lui înşelătoare de care la început îşi bătuse joc atât de mult.

* * *

Precum se vede, psihologia vrăjitorului nu este simplă. În încercarea noastră de a o analiza, ne vom apleca mai întâi asupra cazului acelui şaman bătrân care imploră pe tânărul său rival să-i spună adevărul dacă boala lipită de palma mâinii sale ca un vierme roşu şi cleios este reală sau fabricată şi care, neprimind răspuns, va înnebuni. Înaintea dramei, el se afla în posesiunea a doua date: pe de o parte, convingerea că stările patologice au o cauză şi că la această cauză se poate ajunge; pe de altă parte, un sistem de interpretare în care invenţia personală joacă un mare rol şi care ordonează diferitele faze ale bolii de la diagnostic până la vindecare. Această afabulaţie a unei realităţi necunoscute în sine, compusă din proceduri şi din reprezentări, este garantată de o triplă experienţă: aceea a

şamanului însuşi, care, dacă vocaţia sa este reală (şi chiar dacă nu este, prin simplul fapt al exerciţiului), încearcă stări specifice de natură psihosomatică; aceea a bolnavului, care resimte sau nu o ameliorare; în sfârşit, aceea a publicului, care participă şi el la tratament, şi antrenamentul la care e supus, precum şi satisfacţia intelectuală şi afectivă pe care o obţine, determină o adeziune colectivă, inaugurând ea însăşi un nou ciclu.

Aceste trei elemente a ceea ce s-ar putea numi complexul şamani e sunt indisociabile. Ele se organizează însă în jurul a doi poli, formaţi unul de experienţa intimă a şamanului, celălalt de consensul colectiv. Nu există, într-adevăr, niciun motiv să ne îndoim că vrăjitorii sau cel puţin cei mai sinceri dintre ei nu cred în misiunea lor şi că această credinţă nu ar fi întemeiată pe experienţa stărilor specifice. Încercările şi privaţiunile la care ei se supun ar fi adeseori suficiente pentru a le provoca, chiar dacă refuzăm să le admitem ca

dovadă a unei vocaţii serioase şi fervente. Există însă şi argumente lingvistice, mai convingătoare, pentru că sunt indirecte. În dialectul wintu din California există cinci moduri verbale care corespund unei cunoaşteri dobândite prin văz, prin impresie corporală, prin inferenţă, prin raţionament şi din auzite. Toate cinci constituie categoria cunoaşterii, în opoziţie cu prezumţia, care se exprimă diferit. Foarte curios este faptul că relaţiile cu lumea supranaturală se exprimă prin intermediul modurilor cunoaşterii, printre care cel al impresiei corporale (adică al experienţei celei mai intuitive), al inferenţei şi al raţionamentului. Astfel, indigenul care în urma unei crize spirituale devine şaman concepe în mod gramatical starea sa ca o consecinţă pe care trebuie s-o infereze din faptul, formulat ca experienţă imediată, că a primit poruncă de la un spirit, fapt care atrage concluzia deductivă că el a efectuat o călătorie pe lumea cealaltă, la sfârşitul

căreia – experienţă imediată – s-a regăsit printre ai săi[140].

Experienţele bolnavului reprezintă aspectul cel mai puţin important al sisterpului dacă acceptăm faptul că un bolnav îngrijit cu succes de către un şaman este deosebit de indicat pentru a deveni la rândul lui şaman, după cum se vede astăzi încă în psihanaliză. Oricum ar fi, trebuie să ne amintim că şamanul nu este complet lipsit de cunoştinţe pozitive şi de tehnici experimentale, care pot explica în parte succesul său; pentru rest, unele perturbări de tipul denumit astăzi psihosomatic şi care reprezintă o mare parte a bolilor curente în societăţile cu un coeficient slab de securitate trebuie să cedeze adeseori unei terapeutici psihologice. În definitiv, este verosimil ca medicii primitivi, ca şi colegii lor civilizaţi, să vindece cel puţin o parte din cazurile pe care le îngrijesc şi că, fără această eficacitate relativă,

140 D. Demetracopoulou Lee, Some Indian Texts Dealing with the Supernatural, „The Review of Religion“, mai 1941.

uzanţele magice n-ar fi putut cunoaşte o răspândire atât de largă în timp şi în spaţiu. Acest punct nu este însă esenţial, el fiind subordonat altor două: Quesalid n-a devenit un mare vrăjitor fiindcă îşi vindeca bolnavii, ci îşi vindeca bolnavii fiindcă devenise un mare vrăjitor. Suntem, aşadar, conduşi direct la cealaltă extremitate a sistemului, adică la polul său colectiv.

Într-adevăr, adevărata cauză a prăbuşirii rivalilor lui Quesalid trebuie căutată mai curând în atitudinea grupului decât în ritmul eşecurilor şi al succeselor. Ei înşişi subliniază acest lucru atunci când se plâng că au devenit batjocura tuturor, când invocă ruşinea lor, care e un sentiment social prin excelenţă. Eşecul este ceva secundar şi, din tot ceea ce spun ei, se înţelege că îl concep ca o funcţie a unui alt fenomen: dispariţia *consensului social*, reconstituit în dauna lor în jurul unui alt practician şi al unui alt sistem. Problema fundamentală este, aşadar, aceea a raportului

dintre un individ şi grup sau, mai exact, dintre un anumit tip de indivizi şi anumite exigenţe ale grupului.

Îngrijindu-şi bolnavul, şamanul oferă auditoriului său un spectacol. Ce fel de spectacol? Cu riscul de a generaliza în mod imprudent anumite observaţii, vom spune că acest spectacol este întotdeauna o repetare de către şaman a „apelului”, adică a crizei iniţiale care i-a adus revelaţia stării sale. Dar cuvântul spectacol nu trebuie să ne înşele: şamanul nu se mulţumeşte să reproducă sau să mimeze anumite evenimente; el le retrăieşte efectiv în întreaga lor vivacitate, originalitate şi violenţă. Şi, fiindcă la sfârşitul şedinţei revine la starea normală, putem spune, împrumutând de la psihanaliză un termen esenţial, că el *abreacţionează*. Se ştie că psihanaliza numeşte abreacţie momentul decisiv al tratamentului când bolnavul retrăieşte intens situaţia iniţială care este la originea tulburării sale

înainte de a o depăşi definitiv. În acest sens, şamanul este un abreactor profesionist.

Am căutat să găsim în altă parte ipotezele teoretice a căror formulare ar fi necesară pentru a admite că modul de abreacţie specific fiecărui şaman sau cel puţin fiecărei şcoli ar putea induce în mod simbolic la bolnav o abreacţie a propriei sale suferinţe 1. Dacă, cu toate acestea, relaţia esenţială este aceea dintre şaman şi grup, chestiunea trebuie pusă şi dintr-un alt punct de vedere, şi anume cel al raportului dintre gândirea normală şi cea patologică. Or, în orice perspectivă neştiinţifică (şi nicio societate nu se poate prevala de a nu participa la ea), gândirea patologică şi gândirea normală nu sunt în opoziţie, ci se completează. În prezenţa unui univers pe care e avidă să-l înţeleagă, dar ale cărui mecanisme nu reuşeşte să le domine, gândirea normală solicită întotdeauna lucrurilor sensul lor, care însă i-l refuză; gândirea zisă patologică, dimpotrivă,

abundă în interpretări şi în rezonanţe afective, cu care este întotdeauna gata să supraîncarce o realitate altminteri deficitară. Pentru una există ceea ce nu poate fi verificat experimental, adică exigibilul; pentru cealaltă, experienţe fără obiect, adică disponibilul. Rêcurgind la limbajul lingviştilor, vom spune că gândirea normală suferă întotdeauna de un deficit al semnificatului, pe când gândirea zisă patologică (cel puţin în unele dintre manifestările sale) dispune de o pletoră a semnificantului. Prin colaborarea colectivităţii la tratamentul şamanic se stabileşte un arbitraj între aceste două situaţii complementare. În problema maladiei, pe care gândirea normală nu o înţelege, psihopatul este invitat de grup să investească o bogăţie afectivă, lipsită în sine de vreun punct de aplicaţie. Apare un echilibru între ceea ce pe plan psihic este într-adevăr o ofertă şi o cerere, cu două condiţii însă: este necesar ca, printr-o colaborare între tradiţia colectivă şi invenţia

individuală, să se elaboreze şi să se modifice necontenit o structură, adică un sistem de opoziţii şi de corelaţii care integrează toate elementele unei situaţii totale, în care vrăjitor, bolnav şi public, reprezentări şi proceduri să-şi găsească fiecare locul. Şi mai e necesar ca publicul, la fel ca bolnavul şi ca vrăjitorul, să participe, cel puţin într-o anumită măsură, la abreacţie, această experienţă trăită a unui univers de efuziuni simbolice, ale cărei „iluminaţii" bolnavul, fiindcă e bolnav, şi vrăjitorul, fiindcă e psihopat – adică dispunând şi unul, şi celălalt de experienţe altminteri neintegrabile –, i le pot lăsa să le întrevadă de departe. În absenţa oricărui control experimental, care nu este necesar şi nici nu este măcar solicitat, numai această experienţă şi bogăţia ei relativă în fiecare caz pot permite alegerea între mai multe sisteme posibile şi pot determina adeziunea la cutare şcoală sau la cutare practician[141].

141 Cu privire la apropierea, făcută aici într-un mod prea simplist,

* * *

Spre deosebire de explicaţia ştiinţifică, nu este vorba, aşadar, de a lega stări confuze şi neorganizate, emoţii sau reprezentări, de o cauză obiectivă, ci de a le articula sub formă de totalitate sau de sistem, sistemul având valoare tocmai în măsura în care permite precipitarea sau coalescenţa acestor stări difuze (care sunt şi penibile din cauza discontinuităţii lor). Acest din urmă fenomen este atestat în conştiinţă printr-o experienţă originală, care nu poate fi sesizată din afară. Datorită tulburărilor lor complementare, cuplul vrăjitor-bolnav încarnează pentru grup în mod concret şi viu un antagonism propriu oricărei gândiri, dar a cărui expresie normală rămâne vagă şi imprecisă: bolnavul e pasivitate, alienare de

---

între vrăjitor şi psihopat, am fost determinat de criticile oportune ale lui Michel Leiris să-mi precizez ideea în : Introduction à l'oeuvre de Marcel Mouss, în: Marcel Mauss, Sociologie et anthropologie, Paris, 1950, p. XVIII - XXIII.

sine, aşa cum informulabilul este maladia gândirii; vrăjitorul este activitate, depăşire de sine, aşa cum afectivitatea este izvorul simbolurilor. Tratamentul pune în legătură aceşti poli opuşi, asigură trecerea de la unul la altul şi reprezintă într-o experienţă totală coerenţa universului psihic, proiecţie el însuşi a universului social.

Ne dăm seama astfel de necesitatea de a extinde noţiunea de abreacţie, examinând sensurile pe care le capătă în terapeutici psihologice altele decât psihanaliza, care a avut imensul merit de a o redescoperi şi de a insista asupra valorii sale esenţiale. Se va spune oare că în psihanaliză nu există decât o singură abreacţie – aceea a bolnavului – şi nu trei? Nu este chiar atât de sigur. Este adevărat că în tratamentul şamanic vrăjitorul vorbeşte şi face abreacţie *pentru* bolnavul care tace, pe când în psihanaliză bolnavul este acel care vorbeşte şi face abreacţie *contra* medicului care îl ascultă. Dar abreacţia

medicului, deşi nu este concomitentă cu aceea a bolnavului, nu este mai puţin pretinsă, fiindcă trebuie să fi fost analizat pentru a deveni analist. Mai delicată este definirea rolului rezervat grupului de cele două tehnici, căci magia readaptează grupul la probleme predefinite prin intermediul bolnavului, pe când psihanaliza readaptează pe bolnav la grup prin intermediul soluţiilor introduse. Dar evoluţia îngrijorătoare care tinde de câţiva ani încoace să transforme sistemul psihanalitic dintr-un corpus de ipoteze ştiinţifice verificabile experimental în unele cazuri precise şi limitate într-un fel de mitologie difuză care pătrunde conştiinţa grupului (fenomen obiectiv, care se traduce la psiholog prin tendinţa subiectivă de a extinde la gândirea normală un sistem de interpretări conceput în funcţie de gândirea patologică şi de a aplica unor fapte de psihologie colectivă o metodă adaptată numai studiului gândirii individuale) riscă să

restabilească rapid paralelismul. Atunci, şi în unele ţări poate de pe acum, valoarea sistemului nu va mai fi bazată pe tratamente reale de care vor beneficia indivizi particulari, ci pe sentimentul de securitate adus grupului de mitul fondator al tratamentului şi de sistemul popular conform căruia, pe această bază, va fi reconstruit universul său.

Chiar în prezent, comparaţia dintre psihanaliză şi unele terapeutici psihologice mai vechi şi mai răspândite o poate incita pe prima la reflecţii utile asupra metodei şi principiilor sale. Extinzându-şi neîncetat recrutarea justiţiabililor săi, care din anormali caracteristici devin puţin câte puţin eşantioane ale grupului, psihanaliza transformă tratamentele sale în conversiuni; căci numai un bolnav poate ieşi vindecat, un inadaptat sau un instabil nu pot fi decât convinşi. Vedem astfel apărând un pericol considerabil, şi anume ca tratamentul (bineînţeles fără ştirea medicului),

în loc să ajungă la rezolvarea unei tulburări precise, rezolvare respectând întotdeauna contextul, să se reducă la reorganizarea universului pacientului în funcţie de interpretările psihanalitice. Aceasta înseamnă că s-ar ajunge ca punct de sosire la situaţia care furnizează sistemului magic-social pe care l-am analizat punctul de plecare şi posibilitatea teoretică.

Dacă această analiză este exactă, trebuie să vedem în conduitele magice răspunsul la o situaţie care se dezvăluie conştiinţei prin manifestări afective, însă a cărei natură profundă este intelectuală. Căci nvmai istoria funcţiei simbolice ar permite explicarea acestei condiţii intelectuale a omului, şi anume că universul nu semnifică niciodată îndeajuns şi că gândirea dispune întotdeauna de prea multe semnificaţii faţă de cantitatea de obiecte cărora ea i le poate atribui. Zbătându-se între aceste două sisteme de referinţe, cel al semnificantului şi cel al

semnificatului, omul cere gândirii magice să-i dea un nou sistem de referinţă, în sânul căruia să se poată integra date care până atunci erau contradictorii. Se ştie însă că acest sistem se construieşte pe seama progresului cunoaşterii, care ar fi cerut ca, din două sisteme anterioare, unul singur să fie menajat şi aprofundat până la punctul (pe care suntem încă departe de a-l întrezări) în care i-ar fi fost permisă resorbţia celuilalt. Nu ar trebui ca individul, psihopat sau normal, să fie pus să mai retrăiască această întâmplare colectivă neplăcută. Chiar dacă studiul bolnavului ne-a învăţat că orice individ se referă mai mult sau mai puţin la sisteme contradictorii şi că suferă din cauza conflictului dintre ele, nu este suficient ca o anumită formă de integrare să fie posibilă şi practic eficace ca să fie adevărată şi ca să fim siguri că adaptarea astfel realizată nu constituie o regresiune absolută în raport cu situaţia conflictuală anterioară.

Resorbţia unei sinteze aberante locale prin integrarea ei împreună cu sintezele normale în sânul unei sinteze generale, dar arbitrare – în afară de cazurile critice în care acţiunea se impune – ar reprezenta o pierdere pe toate planurile. Un corpus de ipoteze elementare poate prezenta o valoare instrumentală certă pentru practician, fără ca analiza teoretică să trebuiască să se impună pentru a recunoaşte în el imaginea ultimă a realităţii şi fără ca să fie necesară unirea, prin intermediul lui, a bolnavului şi a medicului într-un fel de comuniune mistică, care nu are acelaşi sens nici pentru unul, nici pentru celălalt şi care duce doar la dizolvarea tratamentului într-o fabulaţie.

La limită, nu s-ar mai cere acesteia decât un limbaj, care să servească la exprimarea, socialmente autorizată, a unor fenomene a căror natură profundă ar redeveni la fel de impenetrabilă pentru grup, bolnav şi magician.

Capitolul x

EFICACITATEA SIMBOLICĂ 1

Primul mare text magic-religios cunoscut ţinând de culturile sud-americane, recent publicat de Wassen şi Holmer, aruncă o lumină cu totul nouă asupra anumitor aspecte ale tratamentului şamani e şi pune probleme de interpretare teoretică, pe care excelentul comentariu al editorilor nu ajunge, desigur, să le epuizeze. Am dori să reluăm aici examinarea acestora, nu însă în perspectiva lingvistică sau americanistă sub care a fost studiat textul în principal[142][143], ci pentru a încerca să desprindem implicaţiile lui generale.

Este vorba de o lungă incantaţie, a cărei versiune indigenă are optsprezece pagini, cuprinzând cinci sute treizeci şi cinci de versete, culeasă de la un bătrân informator al tribului său

142 Acest articol, dedicat lui Raymond de Saussure, a fost publicat sub acelaşi titlu în „Revue de l'Histoire des religions", voi. 135, nr. 1, 1949, p. 5 - 27.

143 Nils M. Holmer şi HenryWassen, Mu-Igala or the Way cf Muu, a medecine Song from the Cunas of. Panama, Göteborg, 1947.

de către indianul cuna Guillermo Haya. Se ştie că indienii cuna locuiesc pe teritoriul Republicii Panamá şi că regretatul Erland Nordenskjöld le acordase o atenţie deosebită; el a reuşit chiar să-şi formeze colaboratori printre indigeni. În cazul care ne interesează, după moartea lui Nordenskjöld, Haya a remis succesorului său, dr. Wassen, un text redactat în limba originală însoţit de o traducere spaniolă, a cărei revizuire a fost minuţios îngrijită de Holmer.

Obiectul incantaţiei este de a ajuta la o naştere grea. Ea este folosită în cazuri relativ excepţionale, deoarece femeile indigene din America Centrală şi de Sud nasc mai uşor decât femeile din societăţile occidentale. Intervenţia şamanului este deci rară şi se produce la cererea moaşei în caz de eşec. Incantaţia începe printr-o imagine a desperării de care e cuprinsă moaşa, descrie vizita ei la şaman, plecarea lui la coliba femeii care naşte, sosirea lui, preparativele sale

care constau în fumigaţii cu boabe de cacao arse, în invocaţii şi în confecţionarea unor imagini sacre, sau *nuchu*. Aceste imagini, sculptate în lemn de anumite esenţe prescrise care le dau eficacitate, reprezintă spiritele protectoare pe care şamanul le face asistenţii săi, punându-se apoi în fruntea lor pentru a le duce până la reşedinţa lui Muu, putere care răspunde de formarea fetusului. Naşterea grea se explică, într-adevăr, prin faptul că Muu şi-a depăşit atribuţiile şi a pus stăpânire pe *purba* sau „sufletul” viitoarei mame. Astfel conţinutul incantaţiei constă în întregime în căutarea acestui *purba* pierdut şi care va fi restituit după numeroase peripeţii, cum ar fi dărâmarea unor obstacole, victoria asupra unor animale feroce şi, în sfârşit, un mare turnir între şaman şi spiritele sale protectoare, pe de o parte, şi Muu şi fiicele sale, pe de altă parte, cu ajutorul unor pălării magice, a căror greutate ele nu sunt în stare s-o suporte. Învinsă, Muu lasă ca

purba bolnavei să fie descoperit şi eliberat, după care are loc naşterea, iar incantaţia se termină prin enunţarea precauţiilor luate pentru ca Muu să nu poată fugi după plecarea vizitatorilor săi. Lupta n-a fost angajată împotriva lui Muu însăşi, care este indispensabilă procreaţiei, ci doar împotriva abuzurilor sale; odată înlăturate, relaţiile devin amicale, iar despărţirea lui Muu de şaman sună aproape ca o invitaţie: „Prietene *nele*, când vei mai veni să mă vezi?” (412).

Am redat până aici termenul *nele* prin şaman, care ar putea să pară impropriu, deoarece tratamentul nu cere neapărat din partea oficiantului un extaz sau trecerea într-o a doua stare. Totuşi, fumul de cacao are ca prim obiectiv de „a-i fortifica veşmintele” şi de a-l „fortifica” pe el însuşi, de a-l „face curajos ca s-o înfrunte pe Muu” (65 – 66), iar clasificarea cuna mai ales, care face distincţie între mai multe tipuri de vraci, arată într-adevăr că puterea lui *nele* are o origine

supranaturală. Vracii indigeni se împart în *nele*, *inatuledi* şi *absogedi*. Aceste din urmă funcţii se referă la o cunoaştere a incantaţiilor şi a leacurilor dobândită prin studiu şi verificată prin probe, pe când talentul lui *nele* este considerat ca înnăscut şi constă într-o clarviziune care descoperă imediat cauza bolii, adică locul de răpire de către spiritele rele a forţelor vitale, speciale sau generale. Căci *nele* poate mobiliza aceste spirite pentru a face din ele protectorii sau asistenţii săi[144]. Este deci vorba, într-adevăr, de un şaman, chiar dacă intervenţia lui la naştere nu prezintă toate caracteristicile care însoţesc de obicei această funcţie. Iar *nuchu*, spiritele protectoare care, la chemarea şamanului, vin să se încarneze în figurinele pe care el le-a sculptat, primesc de la el, odată cu invizibilitatea şi clarviziunea, *niga*, „vitalitäte[145], „rezistenţă” *,

144 E. Nordenskjold, An Historical and Ethnological Survey of the Cuna Indians (ed. Henry Wassen), „Comparative Ethnographical Studies“, 10, Göteborg, 1938, p. 80 şi urm.

145 Op. cit., p. 360 şi urm. ; Holmer şi Wassen, p. 78 - 79.

care fac din ei nişte *nelegan* (pluralul de la *nele*), adică spirite menite „a-i servi pe oameni”, „fiinţe după chipul oamenilor” (235 – 237), dotate însă cu puteri excepţionale.

Aşa cum am rezumat-o în mod sumar, incantaţia pare a ţine de un model destul de banal. Bolnavul suferă fiindcă l-a pierdut pe dublul său spiritual, sau, mai exact, pe unul din dublurile sale particulare, al căror ansamblu constituie forţa sa vitală (vom reveni asupra acestui punct); şamanul, asistat de spiritele sale protectoare, întreprinde o călătorie în lumea supranaturală spre a smulge spiritului rău dublul pe care l-a capturat şi, restituindu-l proprietarului său, asigură vindecarea. Interesul excepţional al textului nostru nu rezidă în acest cadru formal, ci în descoperirea – care reiese fără îndoială din lectură, dar pentru care Holmer şi Wassen merită totuşi întregul nostru omagiu – că *Mu-Igala*, adică „drumul lui Muu”, şi reşedinţa lui Muu nu sunt,

pentru gândirea indigenă, un itinerar sau o reşedinţă mitică, ci reprezintă literalmente vaginul şi uterul femeii însărcinate pe care le explorează şamanul şi *nuchu* şi în profunzimea cărora dau lupta lor victorioasă.

Această interpretare se bazează în primul rând pe o analiză a noţiunii de *purba*. *Purba* este un principiu spiritual diferit de *niga*, pe care l-am definit mai sus. Contrar celui dintâi, acesta din urmă nu poate fi răpit posesorului său, şi numai oamenii şi animalele sunt dotaţi cu el. O plantă, o piatră au *purba*, dar nu au *niga*, la fel şi cadavrul, iar la copil *niga* nu se dezvoltă decât cu vârsta. Se pare deci că *niga* s-ar putea reda cu destulă exactitate prin „forţă vitală” şi *purba* prin „dublu” sau „suflet”, aceste cuvinte neimplicând, bineînţeles, o deosebire între însufleţit şi neînsufleţit (pentru cuna totul e însufleţit), ci corespunzând mai curând noţiunii platoniciene de „idee” sau de „arhetip”, a cărei realizare sensibilă

este orice fiinţă sau obiect.

Or, bolnava din incantaţia noastră a pierdut mai mult decât *purba*; textul indigen îi atribuie febră, „cald veşmânt al bolii” (38) şi o pierdere sau o slăbire a vederii, „rătăcită… adormită pe cărarea lui Muu Puklip” (97) şi, mai ales, declară ea şamanului care o întreabă, „Muu Puklip a venit la mine şi vrea să păstreze *nigapurbalele* al meu pentru totdeauna” (98). Holmer propune să se traducă *niga* prin forţă, fizică, şi *purba* (*lele*) prin suflet sau esenţă, de unde „sufletul vieţii sale” 1. Ar fi, poate, prea exagerat să sugerăm că *niga*, atribut al fiinţei vii, rezultă din existenţa, la aceasta, nu a unuia, ci a câtorva *purba* unite funcţional. Totuşi, fiecare parte a corpului are un *purba* propriu, iar *niga* pare într-adevăr a fi pe plan spiritual echivalentul noţiunii de organism: aşa cum viaţa rezultă dintr-o concordanţă între organe, „forţa vitală” n-ar putea fi altceva decât o colaborare armonioasă a tuturor *purba*, fiecare

dintre ele reglând funcţionarea unui anumit organ.

Într-adevăr, şamanul nu recuperează numai *nigapurbalele*: descoperirea lui este imediat urmată de aceea, pusă pe acelaşi plan, a altor *purba*, acelea ale inimii, oaselor, dinţilor, părului, unghiilor, picioarelor (401 – 408 şi 435 – 442). Ar părea curios că nu se vede apărând în această listă *purba* care dirijează organele cele mai afectate, organele de reproducere. Dar, aşa cum au subliniat editorii acestui text, *purba* uterului nu este considerată ca victimă, ci ca responsabilă de dezordinea patologică. Muu şi fiicele sale, muugan, sunt – aşa cum indicase deja Nordenskjöld – forţele care reglează dezvoltarea fătului şi care îi conferă *kumgin*, sau capacităţile lui[146]. Or, textul nu face nicio referire la aceste atribuţii pozitive. Muu apare aici ca un element de dezordine, un „suflet” special care a capturat şi a

146 E. Nordenskjöld, loc. cit., p. 607 - 608 ; Holmer şi Wassen, loc. cit., p. 38, notele 35 - 39.

paralizat celelalte „suflete” speciale şi a distrus astfel colaborarea ce garanta integritatea „corpului principal” (*cuerpo jeje* în spaniolă, 430,435) şi de la care acesta îşi obţinea pe *niga* lui. În acelaşi timp însă, Muu trebuie să rămână pe loc: căci expediţia care le eliberează pe *purba* riscă să provoace evadarea lui Muu pe drumul rămas provizoriu deschis. De aici precauţiile ale căror amănunte umplu partea finală a incantaţiei. Şamanul mobilizează pe stăpânii fiarelor sălbatice pentru a păzi drumul, urmele sunt încurcate, se întind plase de aur şi de argint şi, timp de patru zile, *nelegan*-ii veghează şi lovesc cu beţele lor (505 – 535). Muu nu este, aşadar, o forţă în fond rea, ci una pervertită. Naşterea grea este explicată ca o deturnare de către „sufletul” uterului a tuturor celorlalte „suflete” ale diferitelor părţi ale corpului. Odată acestea eliberate, celălalt poate şi trebuie să-şi reia colaborarea. Subliniem de pe acum precizia cu

care ideologia indigenă se mulează pe conţinutul afectiv al tulburării fiziologice, aşa cum aceasta poate să apară, neformulată, în conştiinţa bolnavei.

Pentru a ajunge la Muu, şamanul şi asistenţii săi trebuie să parcurgă un drum, „drumul lui Muu”, pe care multiplele aluzii ale textului permit să-l identifice în acelaşi mod. Când şamanul, chircit sub hamacul bolnavei, a „terminat să-i sculpteze pe nu*chu,* aceştia se aşază „la intrarea drumului” (72,83) şi şamanul îi îndeamnă în termenii următori:

Bolnava zace în hamacul ei în faţa voastră;

Ţesutul ei alb este întins, ţesutul ei alb se mişcă încet. Corpul slab al bolnavei este întins;

Când ei explorează drumul lui Muu, acesta şiroieşte ca sângele;

Şuvoiul se scurge sub hamac, ca sângele, roşu;

Albul ţesut dinăuntru coboară până în fundul

pământului; în mijlocul ţesutului alb al femeii coboară o fiinţă omenească

(84 – 90).

Traducătorii consideră îndoielnic sensul ultimelor două fraze; dar, în acelaşi timp, trimit la un alt text indigen publicat de Nordenskjöld, care nu lasă să subziste niciun echivoc în ceea ce priveşte identificarea „ţesutului alb dinăuntru" cu vulva:

sibugua molul arkaali blanca tela abriendo sibugua molul akinnali blanca tela extendiendo sibugua molul abalase ţulapurua ekuanali blanca tela centro feto caer haciendo.

Obscurul „drum al lui MuuM, plin de sânge din cauza naşterii dificile şi pe care *nuchu* trebuie să-l exploreze la lumina veşmintelor şi pălăriilor lor magice, este deci incontestabil vaginul bolnavei. Iar „reşedinţa lui Muu", „izvorul tulbure" unde ea îşi are casă, corespunde într-adevăr uterului, deoarece informatorul indigen

comentează numele acestei locuinţe, *amukkapiryawila*, prin *omegan purba amurrequedi*, „menstruaţia tulbure a femeilor”, de1 numită şi „adâncul, întunecatul izvor” (250 – 251) şi „întunecatul loc dinăuntru” 1 (32).

Textul nostru prezintă, aşadar, un caracter original, care îi conferă un loc special printre tratamentele şamanice descrise de obicei. Acestea ţin de trei tipuri, care de altfel nu se exclud reciproc: fie că organul sau membrul bolnav sunt fiziceşte puse în cauză printr-o manipulare sau sugere, care are ca scop extragerea cauzei bolii, în general un spin, un cristal, o pană, pe care o fac să apară la momentul oportun (America tropicală, Australia, Alaska); fie că, aşa cum se procedează la araucani, tratamentul se centrează în jurul unei lupte simulate, care se dă în colibă, apoi sub cerul liber, împotriva spiritelor dăunătoare; fie, în sfârşit, că oficiantul, ca, de exemplu, la navaho, pronunţă incantaţii şi prescrie operaţii (instalarea

bolnavului pe diferitele părţi ale unei picturi executate pe sol, cu nisipuri şi polenuri colorate) a căror legătură directă cu tulburarea specială ce trebuie vindecată nu poate fi sesizată. Or, în toate aceste cazuri, metoda terapeutică (despre care se ştie că este adeseori eficace) este greu interpretabilă: atunci când atacă direct partea vătămată, ea este de o concretitudine prea grosolană (în general înşelătorie curată) pentru ca să i se recunoască o valoare intrinsecă, iar atunci când constă în repetarea unui ritual adeseori foarte abstract, incidenţa ei asupra bolii nu poate fi înţeleasă. Ar fi comod să ne debarasăm de aceste dificultăţi, declarând că este vorba de tratamente psihologice. Acest termen va rămâne însă lipsit de sens atâta timp cât nu va fi definit modul în care reprezentări psihologice determinate sunt invocate pentru a combate tulburări fiziologice, de asemenea bine de-[147]

147 Traducerea lui ti ipya prin „vîrtej" pare forţată. Pentru unii indigeni sud-americani, ca dealtfel şi în limbile iberice (cf. portughezul olho d’agua), un „ochi de apă“ înseamnă un izvor.

finite. Or, textul pe care l-am analizat aduce o contribuţie excepţională la rezolvarea problemei. El constituie o medicaţie pur psihologică, întrucât şamanul nu atinge corpul bolnavei şi nu-i administrează niciun leac; în acelaşi timp însă el pune direct şi explicit în cauză starea patologică şi sediul ei: am spune mai curând că incantaţia constituie o *manipulare psihologică* a organului bolnav şi că de la această manipulare se aşteaptă vindecarea.

* * *

Să începem prin a stabili realitatea şi caracteristicile acestei manipulări, urmând ca apoi să cercetăm care pot fi scopul şi eficacitatea ei. Constatăm mai întâi cu uimire că incantaţia, al cărei subiect este o luptă dramatică între spiritele binevoitoare şi cele răufăcătoare pentru recucerirea unui „suflet”, consacră un loc foarte

restrâns acţiunii propriu-zise: din optsprezece pagini de text, turnirul ocupă mai puţin decât una, iar întrevederea cu Muu Puklip abia două. Preliminariile sunt, dimpotrivă, foarte dezvoltate şi descrierea pregătirilor, a echipamentului pentru *nuchu*, a itinerarului şi a poziţiilor este tratată cu o mare bogăţie a detaliilor. Astfel este descrisă la început vizita moaşei la şaman: conversaţia bolnavei cu moaşa, apoi a acesteia cu şamanul este reprodusă de două ori, deoarece fiecare interlocutor repetă exact fraza celuilalt, înainte de a-i răspunde:

Bolnava spune moaşei: „Într-adevăr, sunt îmbrăcată cu veşmântul cald al bolii”;

Moaşa răspunde bolnavei: „Tu eşti, într-adevăr, îmbrăcată cu veşmântul cald al bolii, aşa te-am auzit şi eu” (1 – 2).

Se poate susţine 1 că acest procedeu stilistic este curent la indienii cuna şi că el se explică prin neceşitatea, pentru popoare limitate la tradiţia

orală, de a fixa exact în memorie ce a fost spus. Şi, totuşi, el se aplică aici nu numai cuvintelor, ci şi demersurilor:

Moaşa face o raită prin colibă; moaşa caută mărgele; moaşa face o raită; moaşa pune un picior înaintea celuilalt; moaşa atinge pământul cu piciorul; moaşa pune celălalt picior înainte; moaşa deschide uşa colibei sale; uşa colibei sale scârţâie; moaşa iese… (7 – 14).

Această descriere minuţioasă a unei ieşiri se repetă la sosirea la şaman, la înapoierea la bolnavă, la plecarea şamanului şi la sosirea acestuia; şi uneori aceeaşi descriere este repetată în două reprize în aceiaşi termeni (37 – 39 şi 45 – 47 reproduc 33 – 35). Tratamentul începe, aşadar, printr-un istoric al evenimentelor care l-au precedat şi unele aspecte care ar putea să pară secundare („intrări” şi „ieşiri”) sunt tratate cu mare lux de amănunte, ca şi cum ar fi fost filmate cu încetinitorul. Această tehnică se regăseşte în

întreg textul, dar nicăieri nu este atât de sistematic aplicată ca la început şi pentru a descrie incidente de interes retrospectiv.

Totul se petrece ca şi cum oficiantul ar încerca să obţină ca bolnava, a cărei atenţie faţă de faptele reale este, fără îndoială, scăzută şi sensibilitatea exacerbată în urma suferinţei, să retrăiască în mod foarte precis şi foarte intens situaţia iniţială şi să perceapă mintal cele mai mici detalii ale ei. Într-adevăr, această situaţie introduce o serie de evenimente al căror teatru presupus îl vor constitui corpul şi organele interne ale bolnavei. Se va trece deci de la realitatea cea mai banală la mit, de la universul fizic la universul fiziologic, de la lumea exterioară la corpul interior. Iar mitul, desfăşurându-se în corpul interior, va trebui să păstreze aceeaşi vivacitate, acelaşi caracter de experienţă trăită, căreia – profitând de starea patologică şi printr-o tehnică obsedantă apropiată – şamanul îi va fi impus condiţiile.

Cele zece pagini care urmează prezintă, într-un ritm precipitat, o oscilaţie din ce în ce mai rapidă între temele mitice şi temele fiziologice, ca şi cum ar fi vorba de a aboli în spiritul bolnavei deosebirea dintre ele şi de a face imposibilă diferenţierea atributelor lor respective. Unor imagini ale femeii întinse în hamacul ei sau în poziţia obstetricală indigenă, cu genunchii depărtaţi şi întoarsă spre răsărit, gemând, pierzând sânge, cu vulva dilatată şi tremurândă (84 – 92,123 – 124,134 – 135,152,158,173,177 – 178,202 – 204), le urmează apeluri nominale adresate spiritelor: acelea ale băuturilor alcoolice, vântului, apelor, pădurilor şi chiar, ca o mărturie preţioasă a plasticităţii mitului, la cel al „vaporului argintiu al omului alb” (187). Temele se întâlnesc: ca şi bolnava, *nuchu* picură, şiroiesc de sânge şi durerile bolnavei iau proporţii cosmice: „Albul ei ţesut dinăuntru se întinde până în adâncul pământului… până în adâncul pământului,

exsudaţiile ei formează o băltoacă, totul ca sângele, totul roşu" (89,92). În acelaşi timp, fiecare spirit, atunci când apare, este obiectul unei descrieri atente şi echipamentul magic pe care îl primeşte de la şaman este amplu detaliat: mărgele negre, mărgele de culoarea focului, mărgele de culori închise, mărgele rotunde, oase de jaguar, oase rotunjite, oase de la gât şi multe alte oase, coliere de argint, oase de tatuu, oase ale păsării *kerkettoli*, oase de ciocănitoare verde, oase de făcut fluiere, mărgele de argint (104 – 113); apoi mobilizarea generală reîncepe, ca şi cum aceste garanţii ar fi încă insuficiente şi toate forţele, cunoscute şi necunoscute ale bolnavei, ar trebui să fie adunate pentru invazie (119 – 229).

În împărăţia miturilor însă, oamenii sunt atât de puţin neglijenţi, încât penetraţia în vagin, deşi mitică, este propusă bolnavei în termeni concreţi şi cunoscuţi. De altfel, în două rânduri, muu înseamnă direct uterul, iar nu principiul spiritual

care dirijează activitatea acestuia („*muu* al bolnavei”, 204,453) 1. Aici *nelegan*-ii sunt cei care, pentru a se introduce pe drumul lui Muu, asumă aparenţa şi simulează mişcarea penisului în erecţie:

Pălăriile neZegan-ilor strălucesc, pălăriile neZegan-ilor devin albe; neZegan-ii devin plaţi şi joşi (?), ca nişte vârfuri, drepţi de tot; neZegan-ii încep a fi îngrozitori (?), neZegan-ii devin îngrozitori de tot (?); pentru salvarea lui *nigapurbalele* al bolnavei (230 – 233).

Şi mai jos:

Nelegan-ii merg legănându-se spre partea de sus a hamacului, merg în sus, ca *nusupane* (239) 2.

Tehnica recitării urmăreşte, aşadar, să restituie o experienţă reală, în care mitul se mulţumeşte să substituie pe protagonişti. Aceştia pătrund în orificiul natural şi ne putem imagina că, după toată această pregătire psiholo-

1 Holmer şi Wassen, p. 45, /iota 219; p. 57, nota 539.

8 Semnele de întrebare sunt ale traducătorului: *nusupane*, de la *nusu*, „vierme”, folosit în mod obişnuit pentru „penis” (vezi Holmer şi Wassen, p. 47, nota 280; p. 57, nota 540 şi p. 82).

Gică, bolnava îi simte pătrunzând electiv. Nu numai că îi simte, dar ei „luminează” – pentru ei înşişi, fără îndoială, şi pentru a-şi găsi calea, dar şi pentru ea, pentru a-i face „clar” şi accesibil gândirii conştiente sediul senzaţiilor inefabile şi dureroase – drumul pe care se pregătesc să-l parcurgă.

Nelegan-ii introduc o viziune bună în bolnavă, nelegan-ii deschid ochi luminoşi în bolnavă... (p. 238).

Şi această „viziune care luminează”, ca să parafrazăm o formulă din text, le permite să detalieze un itinerar complicat, anatomie mitică

veritabilă, care corespunde mai puţin structurii reale a organelor genitale, cât unui soi de geografie afectivă, identificând fiecare punct de rezistenţă şi fiecare durere acută:

Nelegan-ii pornesc la drum, *nelegan-ii* merg în şir de-a lungul potecii lui Muu, tot atât de departe ca Muntele de Jos; nel. etc. tot atât de departe ca Muntele Scurt; nel. etc. tot atât de departe ca Muntele Lung; nel. etc. tot atât de departe ca Yala Pokuna Yala (netradus); nel. etc. tot atât de departe ca Yala Akkwatallekun Yala (idem); nel. etc. tot atât de departe ca Yala Ilamisuikun Yala (idem); nel. etc. până în centrul Muntelui Neted; *nelegan*-ii *pornesc la drum*, *nelegan-ii* merg în şir de-a lungul potecii lui Muu (p. 241 – 248).

Tabloul lumii uterine, populată cu monştri fantastici şi cu animale feroce, beneficiază de aceeaşi interpretare, de altfel confirmată direct de informatorul indigen. Acestea sunt, spune el,

„animalele care sporesc durerile femeii în travaliu”, adică durerile înseşi, personificate. Şi aici litania pare să aibă ca scop principal de a le descrie bolnavei şi de a i le numi, de a i le prezenta sub o formă care să poată fi înţeleasă de gândirea conştientă sau inconştientă: unchiul Aligator, care se mişcă încoace şi încolo, cu ochii lui protuberanţi, cu corpul sinuos şi pătat, încolăcindu-se şi agitind coada; unchiul Aligator Tükwalele, cu corpul lucios, care îşi mişcă înotătoarele lucioase, ale cărui înotătoare invadează locul, resping totul, trag după ele totul; Ne le Ki (k) kirpanalele, Caracatiţa, ale cărei tentacule cleioase apar şi se retrag alternativ, şi încă multe altele: Cel-a-cărui-pălărie-este-moale.

Cel-a-cărui-pălărie-este-roşie, Cel-a-cărui-pălărie-este-multicoloră etc.; şi animalele păzitoare: Tigrul-negru, Animalul-roşu, Animalulbicolor, Animalul-culoarea-prafului; legat fiecare cu un lanţ de fier, cu limba atârnând, cu

limba scoasă, cu bale, cu spumă, cu coada scânteietoare, dinţi ameninţători şi rupând tot, „totul ca sângele, roşu de tot” (253 – 298).

Pentru a pătrunde în acest infern, ca acel al lui Hieronymus Bosch, şi a ajunge la proprietara lui, *nelegan*-ii mai au şi alte obstacole de învins, de data asta materiale: fibre, frânghii flotante, fire întinse, perdele succesive: culoarea curcubeului, aurii, argintii, roşii, negre, brune, albastre, albe, vermiforme „ca nişte cravate”, galbene, răsucite, groase (305 – 330); şi în acest scop şamanul cere întăriri: stăpâni-ai-animalelor-care-sfredelesc-lemnul, care vor trebui „să taie, să adune, să înfăşoare, să reducă” firele, în care Holmer şi Wassen recunosc mucoasa uterină 1.

După căderea acestor ultime obstacole urmează invazia şi în cadrul ei are loc turnirul pălăriilor, a cărui discutare ne-ar duce prea departe de scopul imediat al acestui studiu. După eliberarea lui, *nigapurbalele* urmează coborârea,

tot atât de periculoasă ca şi ascensiunea; căci scopul întregii acţiuni este de a provoca naşterea, adică tocmai o coborâre dificilă. Şamanul îşi numără oamenii şi îşi încurajează trupa, dar trebuie să mai ceară întăriri: „deschizători de drumuri”, stăpâni-ai-animalelor-râmătoare, cum este tatuu. *Niga* este îndemnat să se îndrepte spre orificiu:

Corpul tău zace în faţa ta în hamac; ţesutul lui alb este întins; ţesutul lui alb se mişcă încet; bolnava ta zace în faţa ta, crezând că şi-a pierdut vederea.

În trupul său, ei îl reaşază pe *nigapurbalele* al său… (430 – 435).

Episodul următor este obscur: s-ar spune că bolnava nu este încă vindecată. Şamanul pleacă în munţi cu oamenii din sat pentru a culege plante medicinale şi îşi repetă ofensiva sub o o formă nouă: de astă dată el este acela care, imitând penisul, pătrunde în „deschizătura lui Muu” şi se

mişcă acolo „ca *nusupane*... curăţind şi uscând complet interiorul” (453 – 454). Totuşi, folosirea unor astringente ar sugera că naşterea a avut loc. În sf-îrşit, înaintea relatării precauţiilor luate pentru a preveni evadarea lui Muu, pe care le-am descris deja, găsim un apel la un popor de arcaşi. Întrucât ei au misiunea de a ridica un nor de praf „pentru a întuneca drumul lui Muu” (464) şi de a face de gardă pe toate drumurile lui Muu, la ocoluri şi scurtături (468), intervenţia lor ţine şi ea, fără îndoială, de concluzie.

Poate că episodul anterior se referă la o a doua tehnică de tratament, cuprinzând manipularea organelor şi administrarea de leacuri; poate că, dimpotrivă, el apare în simetrie, tot sub o formă metaforică, cu prima călătorie, dezvoltată mai complet în versiunea noastră. Am avea astfel două ofensive lansate în ajutorul bolnavei, susţinute una de o mitologie psihofiziologică, cealaltă de o mitologie

psihosocială, indicată prin apelul la locuitorii satului, dar rămasă în stadiul de schemă. Oricum ar fi, trebuie să menţionăm că incantaţia se termină după naştere, în acelaşi fel în care începuse înainte de tratament: evenimentele anterioare şi posterioare sunt relatate cu grijă. Este vorba, într-adevăr, de a construi un ansamblu sistematic. Tratamentul trebuie să fie „zăvorât” prin procedee minuţioase nu numai împotriva veleităţilor de escamotare ale lui Muu: eficacitatea lui ar fi compromisă dacă, chiar înainte de a i se putea vedea rezultatele, acest tratament nu ar prezenta bolnavei un deznodământ, adică o situaţie în care toţi protagoniştii şi-au regăsit locul şi s-au reîntors într-o ordine asupra căreia nu mai planează nicio ameninţare.

* * *

Tratamentul ar consta, aşadar, în a face ca o

situaţie dată să poată fi gândită mai întâi în termeni afectivi şi ca durerile pe care corpul refuză să le suporte să devină acceptabile pentru spirit. Nu are nicio importanţă faptul că mitologia şamanului nu corespunde unei realităţi obiective: bolnava crede în ea şi este membră a unei societăţi care crede în ea. Spiritele protectoare şi spiritele răufăcătoare, monştri supranaturali şi animalele magice fac parte dintr-un sistem coerent care stă la baza concepţiei indigene despre univers. Bolnava le acceptă sau, mai exact, nu le-a pus niciodată la îndoială. Ceea ce nu acceptă sunt durerile incoerente şi arbitrare care constituie un element străin sistemului său, dar pe care şamanul, prin apelul la mit, le va repune la locul lor într-un ansamblu în care totul e în echilibru.

Dar, de îndată ce a înţeles, bolnava nu se resemnează numai, ci se şi vindecă. Nimic asemănător nu se produce însă la bolnavii noştri

atunci când li s-a explicat cauza tulburărilor lor, invocându-se secreţii, microbi sau viruşi. Vom fi, poate, acuzaţi de paradox dacă vom răspunde că motivul acestei atitudini este că microbii există şi că monştrii nu există. Şi, totuşi, legătura dintre microbi şi boală este exterioară spiritului pacientului, este o legătură de la cauză la efect, pe când legătura între monstru şi boală este interioară acestui spirit în mod conştient sau inconştient. Este o relaţie de la simbol la obiect simbolizat, sau, pentru a folosi limbajul lingviştilor, de la semnificant la semnificat. Şamanul îi oferă bolnavei sale un *limbaj* în care pot fi exprimate imediat stări neformulate şi care de altfel sunt neformulabile. Trecerea la această expresie verbală (care permite totodată de a trăi într-o formă ordonată şi inteligibilă o experienţă actuală, dar care fără aceasta e anarhică şi inefabilă) este ceea ce provoacă deblocarea procesului fiziologic, adică reorganizarea într-un

sens favorabil a secvenţei a cărei desfăşurare o suportă bolnava.

În această privinţă, tratamentul şamanic se găseşte la jumătatea drumului între medicina noastră organică şi unele terapeutici psihologice cum este psihanaliza. Originalitatea lui provine din faptul că aplică unei tulburări organice o metodă foarte apropiată de acestea din urmă. Cum este posibil acest lucru? O comparaţie mai riguroasă între şamanism şi psihanaliză (şi care nu comportă în raţionamentul nostru nicio intenţie jignitoare pentru aceasta) ne va permite să precizăm acest punct.

În ambele cazuri se urmăreşte introducerea în conştiinţă a unor conflicte şi rezistenţe rămase până atunci inconştiente, fie din cauza refulării lor de către alte forţe psihologice, fie – în cazul naşterii – din cauza propriei lor naturi, care nu este psihică, ci organică sau chiar pur şi simplu mecanică. De asemenea, în ambele cazuri,

conflictele şi rezistenţele se dizolvă nu datorită cunoaşterii lor, reale sau presupuse, pe care bolnava o dobândeşte progresiv, ci fiindcă această cunoaştere face posibilă o experienţă specifică, în cursul căreia conflictele se realizează într-o ordine şi pe un plan permiţând libera lor desfăşurare şi conducând la deznodământ. Această experienţă trăită e denumită în psihanaliză *abreacţie*. Se ştie că ea este condiţionată de intervenţia neprovocată a analistului, care apare în conflictele bolnavului prin dublul mecanism al transferului ca un protagonist în carne şi oase şi faţă de care acesta din urmă poate restabili şi explicita o situaţie iniţială rămasă neformulată.

Toate aceste caractere se regăsesc în tratamentul şamanic. Aici, de asemenea, este vorba de a suscita o experienţă şi, în măsura în care această experienţă se organizează, mecanisme aflate în afara controlului subiectului se reglează spontan pentru a ajunge la o

funcţionare ordonată. Şamanul are acelaşi rol dublu ca psihanalistul: un prim rol, acela de auditor şi de orator la şaman, stabileşte o relaţie imediată cu conştiinţa (şi mediată cu inconştientul) bolnavului. Acesta este rolul incantaţiei propriu-zise. Dar şamanul nu se mărgineşte la a profera incantaţia: el este eroul ei, fiindcă el este cel care, în fruntea batalionului supranatural de spirite, pătrunde în organele ameninţate şi eliberează sufletul captiv. În acest sens, el se încarnează, ca şi psihanalistul, în obiectul transferului, pentru a deveni, datorită reprezentărilor induse în spiritul bolnavului, protagonistul real al conflictului pe care acesta îl experimentează la jumătatea drumului între lumea organică şi lumea psihică. Bolnavul atins de nevroză lichidează un mit individual, opunându-se unui psihanalist real; lăuza indigenă învinge o dezordine organică veritabilă, identificându-se cu un şaman transpus mitic.

Paralelismul nu exclude, aşadar, deosebirile. Nu ne vom mira de ele dacă acordăm atenţie caracterului psihic, într-un caz, şi organic, în celălalt, al tulburării ce urmează a fi vindecată, în realitate, tratamentul şamanic pare a fi un echivalent exact al tratamentului psihanalitic, dar cu inversarea tuturor termenilor. Amândouă urmăresc provocarea unei experienţe şi amândouă îşi ajung scopul reconstituind un mit pe care bolnavul trebuie să-l trăiască sau să-l retrăiască. Dar, într-un caz, acesta e un mit individual pe care bolnavul îl construieşte cu ajutorul unor elemente ale trecutului său, în celălalt caz e un mit social pe care bolnavul îl primeşte din exterior şi care nu corespunde unei stări personale din trecut. Pentru a pregăti abreacţia, care devine atunci o „adreacţie”, psihanalistul ascultă, în timp ce şamanul vorbeşte. Mai mult, atunci când transferurile se organizează, bolnavul îl face pe psihanalist să vorbească, atribuindu-i sentimente

şi intenţii presupuse; în incantaţie, dimpotrivă, şamanul vorbeşte pentru bolnava sa. El o întreabă şi pune în gura ei replici care corespund interpretării stării sale, de care ea trebuie să se pătrundă:

Vederea mea s-a rătăcit, ea a adormit pe drumul lui Muu Puklip;

Muu Puklip a venit la mine. Ea vrea să-mi ia *nigapurbalele*;

Muu Nauryaiti a venit la mine. Ea vrea să pună stăpânire pentru totdeauna pe al meu *nigapurbalele*; etc. (*97* – 101).

Şi, totuşi, asemănarea devine şi mai izbitoare atunci când comparăm metoda şamanului cu unele terapeutici de apariţie recentă şi care se prevalează de psihanaliză. Desoille sublimase deja în lucrările sale cu privire la visul în stare de veghe că tulburarea psihopatologică nu este accesibilă decât limbajului simbolurilor. El vorbeşte deci bolnavilor săi în simboluri, dar

acestea sunt şi metafore verbale. Într-o lucrare mai recentă şi pe care la data când începeam acest studiu nu o cunoşteam, d-na Sechehaye merge mult mai departe şi ni se pare că rezultatele pe care ea le-a obţinut în tratamentul unui caz de schizofrenie, considerat incurabil, confirmă pe deplin opiniile de mai sus cu privire la raporturile dintre psihanaliză şi şamanism. Căci d-na Sechehaye a observat că discursul, chiar simbolic, se lovea încă de bariera conştientului şi că ea nu putea atinge decât prin acte complexele prea adânc ascunse. Astfel, pentru a rezolva un complex de înţărcare, psihanalista trebuia să asume o poziţie maternă realizată, nu printr-o reproducere literală a conduitei corespunzătoare, ci – dacă putem spune aşa – prin acte discontinue, fiecare dintre ele simbolizând un element fundamental al acestei situaţii: de exemplu, punerea în contact a obrazului bolnavei cu sânul psihanaliste! Încărcătura simbolică a unor astfel

de acte le face proprii de a constitui un limbaj: într-adevăr, medicul dialoghează cu subiectul său nu prin vorbire, ci prin operaţii concrete, adevărate rituri care străbat ecranul conştiinţei fără a întâlni vreun obstacol, pentru a aduce direct inconştientului mesajul lor.

Regăsim, aşadar, noţiunea de manipulare care ni se păruse esenţială pentru înţelegerea tratamentului şamanic, dar a cărei definiţie tradiţională, după cum vedem, trebuie foarte mult lărgită: căci ea este când o manipulare a ideilor, când o manipulare a organelor, condiţia comună fiind ca ea să se facă cu ajutorul unor simboluri, adică a unor echivalenţi semnificativi ai semnificatului, care ţin de un alt ordin de realităţi decât acesta din urmă. *Gesturile* dnei Sechehaye se repercutează asupra *spiritului* inconştient al schizofrenicei sale, tot astfel cum *reprezentările* evocate de şaman determină o modificare a *funcţiilor* organice ale pacientei. La începutul

incantaţiei travaliul este blocat, naşterea se produce la sfârşit, iar progresul ei se reflectă în etapele succesive ale mitului. Prima pătrundere în vagin de către *nelegani* se face în şir indian (241) şi, fiind o ascensiune, cu ajutorul prestigioaselor pălării care deschid şi luminează drumul. Când vine momentul întoarcerii (care corespunde celei de-a doua faze a mitului, însă primei faze a procesului fiziologic, fiindcă este vorba de a coborî copilul), atenţia se deplasează spre picioarele lor: se semnalează că au pantofi (494 – 496). În momentul în care invadează locuinţa lui Muu, ei nu mai merg în şir, ci în rânduri de „câte patru” (388) şi, pentru a ieşi în aer liber, merg „toţi în front” (248). Această transformare a detaliilor mitului are, fără îndoială, ca scop să trezească o reacţie organică corespunzătoare, pe care bolnava nu putea însă să şi-o apropie sub formă de experienţă, dacă nu era însoţită de un progres real al dilatării. Eficacitatea simbolică este aceea care

garantează armonia paralelismului dintre mit şi operaţii. Iar mitul şi operaţiile formează un cuplu în care se regăseşte întotdeauna dualitatea bolnavului şi a medicului. În tratamentul schizofreniei, medicul execută operaţiile, iar bolnavul produce mitul; în tratamentul şamanic, medicul furnizează mitul, iar bolnavul îndeplineşte operaţiile.

* * *

Analogia dintre cele două metode ar fi şi mai completă dacă s-ar putea admite, aşa cum pare să fi sugerat Freud în două rânduri că descrierea în termeni psihologici a structurii psihozelor şi nevrozelor ar trebui să dispară într-o zi în faţa unei concepţii fiziologice sau chiar biochimice. Această eventualitate ar putea fi mai apropiată decât s-ar părea, căci unele cercetări suedeze recente 1 au scos în evidenţă deosebiri de ordin

chimic în ceea ce priveşte conţinutul lor respectiv în polinucleotide între celulele nervoase ale individului normal şi acelea ale unui alienat. În această ipoteză sau în oricare alta de acelaşi tip, tratamentul şamanic şi tratamentul analitic ar deveni riguros asemănătoare; ar fi vorba de fiecare dată de a induce o transformare organică, constând, în esenţă, într-o reorganizare structurală, făcându-l pe bolnav să trăiască intens un mit, uneori primit, alteori produs, şi a cărui structură, la nivelul psihicului inconştient, ar fi analogă cu aceea a cărei formare am dori s-o determinăm la nivelul corpului. Eficacitatea simbolică ar consta tocmai în această „proprietate inductoare” pe care ar poseda-o, unele în raport cu altele, structuri formal omologe care pot fi construite cu materiale diferite la diferitele niveluri ale viului: procese organice, psihic inconştient, gândire chibzuită. Metafora poetică oferă un exemplu familiar al acestui procedeu

inductor, însă folosirea ei curentă nu-i permite să depăşească psihicul. Constatăm astfel valoarea intuiţiei lui Rimbaud, care spunea că şi ea poate servi la transformarea lumii.

Comparaţia cu psihanaliza ne-a permis să aruncăm o lumină asupra unor aspecte ale tratamentului şamanic. Nu este cert că, invers, studiul şamanismului nu ar putea fi într-o bună zi chemat să elucideze unele puncte rămase obscure ale teoriei lui Freud. Ne feferim anume la noţiunea de mit şi la noţiunea de inconştient.[148]

Am văzut că singura deosebire dintre cele două metode, care ar supravieţui descoperirii unui substrat fiziologic al nevrozelor, ar privi originea mitului, redescoperit, într-un caz, ca o comoară individuală şi, în celălalt caz, moştenit de la tradiţia colectivă. De fapt, mulţi psihanalişti vor refuza să admită că constelaţiile psihice care reapar în conştiinţa bolnavului ar putea constitui

148 De Caspersson şi Hyden de la Institutul Karo- linska din Stockholm.

un mit; ele sunt, vor spune ei, evenimente reale, care pot fi uneori datate şi a căror autenticitate poate fi verificată printr-o anchetă făcută printre rude sau servitori[149]. Nu punem faptele la îndoială. Ceea ce trebuie să ne întrebăm este dacă valoarea terapeutică a tratamentului ţine de caracterul real al situaţiilor rememorate sau dacă puterea traumatizantă a acestor situaţii nu provine din faptul că, în momentul în care ele se prezintă, subiectul le experimentează imediat sub formă de mit trăit. Prin aceasta înţelegem că puterea traumatizantă a unei situaţii nu poate să rezulte din caracterele sale intrinsece, ci din aptitudinea anumitor evenimente, care se ivesc într-un context psihologic, istoric şi social adecvat, de a induce o cristalizare afectivă în tiparul unei structuri preexistente. În raport cu evenimentul sau cu anecdota, aceste structuri – sau, mai exact, aceste legi de structură – sunt, într-adevăr, intemporale.

149 Marie Bonaparte, Notes on the Analytical Discovery of a Primal Scene, în : The Psychoanalytic Study of the Child, vol. I, New York, 1945,

La psihopat, întreaga viaţă psihică şi toate experienţele ulterioare se organizează în funcţie de o structură exclusivă sau predominantă sub acţiunea catalizantă a mitului iniţial; această structură însă şi altele, care la ei sunt împinse pe un loc subordonat, se regăsesc la omul normal, primitiv sau civilizat. Ansamblul acestor structuri ar forma ceea ce numim inconştientul. Am vedea astfel dispărând ultima deosebire dintre teoria şamanismului şi aceea a psihanalizei. Inconştientul încetează să fie refugiul inefabil al particularităţilor individuale, depozitarul unei istorii unice, care face din fiecare dintre noi o fiinţă de neînlocuit. El se reduce la un termen prin care desemnăm o funcţie: funcţia simbolică, specific umană, fără îndoială, dar care la toţi oamenii este exercitată după aceleaşi legi şi se reduce, de fapt, la ansamblul acestor legi.

Dacă această concepţie este exactă, va fi necesar, după toate aparenţele, să restabilim o

distincţie mai accentuată între conştient şi subconştient decât ne-a obişnuit s-o facem psihologia contemporană. Căci subconştientul, rezervor al amintirilor şi al imaginilor adunate în cursul fiecărei vieţi omeneşti[150], devine un simplu aspect al memoriei; în timp ce îşi afirmă perenitatea, el implică totodată limitări, întrucât termenul de subconştient se raportă la faptul că amintirile, deşi conservate, nu sunt întotdeauna disponibile. Inconştientul, dimpotrivă, este întotdeauna vid; sau, mai exact, este la fel de străin de imagini ca stomacul de alimentele care trec prin el. Organ cu o funcţie specifică, el se mărgineşte să impună legi structurale, care epuizează realitatea lui, unor elemente nearticulate provenind din altă parte: pulsiuni, emoţii, reprezentări, amintiri. S-ar putea spune, aşadar, că subconştientul este lexicul individual în care fiecare dintre noi acumulează vocabularul

150 Această definiţie, atît de criticată, recapătă sens prin deosebirea radicală dintre subconştient şi inconştient.

istoriei sale personale, dar că acest vocabular nu devine semnificativ pentru noi înşine şi pentru alţii decât în măsura în care inconştientul îl organizează după legile lui şi face astfel din el un discurs. Cum aceste legi sunt aceleaşi în toate ocaziile în care el îşi exercită activitatea şi pentru toţi indivizii, problema pusă în paragraful precedent poate fi uşor rezolvată. Vocabularul interesează mai puţin decât structura. Fie că este creat din nou de către subieqt sau transmis prin tradiţie, mitul nu împrumută de la sursele sale, individuale sau colective (între care se produc mereu întrepătrunderi şi schimburi) decât imaginile pe care le pune în practică, structura rămâne însă aceeaşi şi prin ea se realizează funcţia simbolică.

Trebuie să mai adăugăm că aceste structuri nu sunt numai aceleaşi pentru toţi şi pentru toate materiile cărora li se aplică funcţia, dar că ele sunt puţin numeroase şi vom înţelege de ce

universul simbolismului este de o diversitate infinită în ceea ce priveşte conţinutul, însă întotdeauna limitat în ceea ce priveşte legile lui. Există multe limbi, dar foarte puţine legi fonologice care să fie valabile pentru toate limbile. O culegere de poveşti şi de mituri cunoscute ar reprezenta un număr impozant de volume. Ele pot fi însă reduse la un număr mic de tipuri simple, determinând dincolo de diversitatea personajelor câteva funcţii elementare; iar complexele, aceste mituri individuale, se reduc de asemenea la câteva tipuri simple, tipare în care se prinde multiplicitatea fluidă a cazurilor.

Din faptul că şamanul nu-l psihanalizează pe bolnavul său se poate trage deci concluzia că o căutare a timpului pierdut, considerată de unii drept cheia terapeuticii psihanalitice, nu este decât o modalitate (de o valoare şi cu rezultate deloc neglijabile) a unei metode mai fundamentale, care trebuie să se definească fără a

face apel la originea individuală sau colectivă a mitului. Căci *forma* mitică primează asupra *conţinutului* povestirii. Aceasta este cel puţin ceea ce ni s-a părut că ne învaţă analiza unui text indigen. Într-un alt sens însă, e bine cunoscut că orice mit este o căutare a timpului pierdut. Această formă modernă a tehnicii şamanice, care este psihanaliza, îşi datorează, aşadar, caracterele particulare faptului că în civilizaţia mecanică nu mai este loc pentru timpul mitic decât în omul însuşi. Din această constatare psihanaliza poate scoate o confirmare a validităţii sale, odată cu speranţa de a aprofunda bazele sale teoretice şi de a înţelege mai bine mecanismul eficacităţii sale printr-o confruntare a metodelor şi a scopurilor sale cu acelea ale marilor săi predecesori: şamanii şi vrăjitorii.

CAPITOLUL XI

STRUCTURA MITURILOR[151]

151 După articolul original : The Structural Study of Myth, în : Myth, A Symposium, „Journal of American Folklore“, voi. 78, nr. 270, octombrie - decembrie 1955, p. 428 - 444. Tradus cu cîteva completări

„S-ar crede că, abia formate, universurile mitologice sunt destinate a fi pulverizate pentru ca din rămăşiţele lor să ia naştere universuri noi”.

FRANZ BOAS, introducere la: *JAMES te îl*, Traditions *of the Thompson River Indians of British Columbia*, „Memoirs of the American Folklore Society”, VI (1898), p. 18.

De două decenii încoace şi în pofida câtorva încercări dispersate, antropologia pare să se fi detaşat treptat de studiul faptelor religioase. De acest lucru au profitat diverşi amatori pentru a invada domeniul etnologiei religioase. Jocurile lor naive se desfăşoară pe terenul pe care noi l-am lăsat în paragină, iar excesele lor se adaugă carenţei noastre pentru a compromite viitorul lucrărilor noastre.

Care este cauza acestei situaţii? Întemeietorii etnologiei religioase: Tylor, Frazer şi Durkheim, au acordat întotdeauna atenţie problemelor psihologice; nefiind însă ei înşişi psihologi de

şi modificări.

profesie, nu se puteau ţine la curent cu rapida evoluţie a ideilor psihologice şi, cu atât mai puţin, s-o presimtă. Interpretările lor s-au demodat tot atât de repede ca şi postulatele psihologice pe care le implicau. Trebuie, totuşi, să le recunoaştem meritul de a fi înţeles că problemele de etnologie religioasă ţin de o psihologie intelectualistă. Ca şi Hocart, care făcuse deja această observaţie la începutul unei lucrări recent publicate postum, vom regreta că psihologia modernă s-a dezinteresat prea adeseori de fenomenele intelectuale, preferându-le studiul vieţii afective: „Lipsurilor inerente şcolii psihologice... li se adăugase astfel greşeala de a crede că idei clare pot genera emoţii confuze” 1. Ar fi trebuit lărgite cadrele logicii noastre pentru a include în ea operaţii mintale în aparenţă diferite de ale noastre, dar care sunt la fel de intelectuale. În loc de a se proceda astfel s-a încercat reducerea lor la sentimente informe şi inefabile.

Această metodă, cunoscută sub numele de fenomenologie religioasă, s-a dovedit prea adeseori sterilă şi fastidioasă.

* * *

Dintre toate capitolele etnologiei religioase, mitologia este aceea care suferă îndeosebi din cauza acestei situaţii. Fără îndoială, pot fi citate importantele lucrări ale lui Dumézil şi ale lui H. Grégoire. Ele nu aparţin însă propriu-zis etnologiei. Ca şi acum cincizeci de ani, ea continuă să se complacă în haos. Sunt reîmprospătate vechile interpretări: reveriile conştiinţei colective, divinizarea personajelor istorice sau inversul. Indiferent de modul în care sunt considerate miturile, ele par a se reduce toate la un joc gratuit sau la o formă rudimentară de speculaţie filosofică.

Aşadar, pentru a înţelege ce este un mit nu

avem oare altă alegere decât între platitudine şi sofism? Unii pretind că fiecare societate exprimă în miturile sale sentimente fundamentale, ca dragostea, ura sau răzbunarea, care sunt comune întregii omeniri. Pentru alţii, miturile constituie încercări de a explica fenomene greu de înţeles: astronomice, meteorologic» etc. Societăţile nu sunt însă impermeabile la interpretări pozitive, chiar atunci când adoptă unele false; pentru ce îe-ar prefera ele dintr-odată moduri de gândire obscure şi complicate? Pe de altă parte, psihanaliştii, ca şi unii etnologi, vor să substituie interpretărilor cosmologice şi natura1 iste alte interpretări, împrumutate din sociologie şi din psihologie. Lucrurile devin însă în acest caz prea facile. Când un sistem mitologic acordă un loc important unui anumit personaj, să zicem o bunică răutăcioasă, ni se va spune că în cutare societate bunicile au o atitudine ostilă faţă de nepoţii lor; mitologia va fi considerată ca un reflex al

structurii sociale şi al raporturilor sociale. Iar dacă observaţia contrazice ipoteza, imediat se va insinua că obiectul specific al miturilor este de a oferi un derivativ unor sentimente reale, însă refulate. Oricare ar fi situaţia reală, o dialectică având întotdeauna câştig de cauză va găsi mijlocul de a ajunge la semnificaţia respectivă.

Să recunoaştem mai degrabă că studiul miturilor ne duce la constatări contradictorii. Într-un mit se poate întâmpla orice; se pare că succesiunea evenimentelor nu ar fi subordonată nici unei reguli de logică sau de continuitate. Orice subiect poate avea un predicat oarecare; orice relaţie imaginabilă este posibilă. Totuşi, aceste mituri, arbitrare în aparenţă, se reproduc cu aceleaşi caracteristici şi adeseori cu aceleaşi amănunte în diverse regiuni ale lumii. Se pune deci problema: dacă conţinutul unui mit este în întregime contingent, cum ne putem explica faptul că de la un capăt la altul al pământului miturile

sunt atât de asemănătoare? Putem spera să rezolvăm problema numai cu condiţia de a deveni conştienţi de această antinomie fundamentală care ţine de natura mitului. Într-adevăr, această contradicţie seamănă cu aceea pe care au descoperit-o primii filosofi care s-au interesat de limbaj şi, pentru ca lingvistica să se poată constitui ca ştiinţă, a fost necesar ca mai întâi această ipotecă să fie ridicată. Vechii filosofi făceau speculaţii asupra limbajului, aşa cum le facem noi şi astăzi asupra mitologiei. Ei au constatat că în fiecare limbă anumite grupuri de sunete corespundeau unor sensuri determinate şi căutau cu desperare să înţeleagă ce necesitate internă unea aceste *sensuri* şi aceste *sunete*. Încercarea era zadarnică, fiindcă aceleaşi sunete se regăseau în alte limbi, legate însă de sensuri diferite. Aşa încât contradicţia nu a fost rezolvată decât în ziua în care s-a observat că funcţia semnificativă a limbii nu este legată direct de

sunetele înseşi, ci de modul în care sunetele sunt combinate între ele.

Multe teorii recente cu privire la mitologie pornesc de la o confuzie analogă. După Jung, de anumite teme mitologice, pe care el le numeşte arhetipuri, ar fi legate semnificaţii precise. Aceasta înseamnă a face speculaţii în felul filosofilor limbajului, care au fost multă vreme convinşi1 că diversele sunete aveau o afinitate naturală cu un sens sau cu altul: astfel, semivocalele „lichide" ar avea misiunea de a evoca starea corespunzătoare a materiei, vocalele deschise ar fi alese de preferinţă pentru a forma numele unor obiecte mari, groase, grele sau sonore etc. Principiul lui Saussure despre *caracterul arbitrar al semnelor lingvistice* se cere, desigur, revizuit şi corectat[152][153]; dar toţi lingviştii vor fi de acord să recunoască că din punct de

152 Această ipoteză mai are încă susţinători (vezi S i r R. A. Paget, The Origin of Language..., „Journal of World History", UNESCO, I, nr. 2, 1953).

153 Vezi E. Benveniste, Nature du signe linguistique, „Acta linguistica", I, 1, 1939, şi cap. V al lucrării de fată.

vedere istoric el a marcat o etapă esenţială a reflecţiei lingvistice.

Nu este de ajuns să-l invităm pe mitolog să compare situaţia sa nesigură cu aceea a lingvistului în epoca preştiinţifică. Căci dacă ne-an. menţine pe această poziţie, ne-ar pândi marele risc de a cădea dintr-o dificultate în alta. A compara mitul cu limbajul nu duce la nicio soluţie: mitul face parte integrantă din limbă; îl cunoaştem prin intermediul vorbirii, el ţine de discurs.

Dacă dorim să prezentăm caracterele specifice ale gândirii mitice, va trebui deci să stabilim că mitul există simultan în limbaj şi dincolo de el. Această nouă dificultate nu este nici ea străină lingvistului: limbajul nu înglobează oare el însuşi niveluri diferite? Făcând distincţie între *limbă* şi *vorbire*, Saussure a arătat că limbajul prezenta două aspecte complementare: unul structural, celălalt statistic; limba ţine de domeniul unui timp reversibil, iar vorbirea de

domeniul unui timp ireversibil. Dacă există deja posibilitatea să izolăm în limbaj aceste două niveluri, nu este exclus să putem defini în el şi un al treilea.

Am făcut deosebirea dintre *limbă* şi *vorbire* cu ajutorul unor sisteme temporale la care se referă şi una, şi cealaltă. Or, mitul se defineşte şi el printr-un sistem temporal care combină proprietăţile celorlalte două. Un mit se referă întotdeauna la evenimente care au avut loc în trecut: „Înainte de facerea lumii" sau „la începutul lumii", în orice caz „în vremea de demult". Dar valoarea intrinsecă atribuită mitului provine din faptul că aceste evenimente, presupuse a se fi desfăşurat la un moment al timpului, formează şi o structură permanentă. Aceasta se referă simultan la trecut, la prezent şi la viitor. O comparaţie ne va ajuta să precizăm această ambiguitate fundamentală. Nimic nu seamănă mai mult cu gândirea mitică decât ideologia politică. În

societăţile noastre contemporane, aceasta din urmă poate că a înlocuit-o doar pe cealaltă. Or, ce face istoricul atunci când evocă revoluţia franceză? El se referă la o succesiune de evenimente care au avut loc în trecut, ale căror consecinţe îndepărtate se fac, fără îndoială, încă simţite printr-o întreagă serie, nonreversibilă, de evenimente intermediare. Pentru omul politic însă şi pentru cei care îl ascultă, revoluţia franceză este o realitate de alt ordin; e o secvenţă de evenimente din trecut, dar şi o schemă dotată cu o eficacitate permanentă, care permite de a interpreta structura socială a Franţei actuale, antagonismele care se manifestă în sânul ei şi de a întrevedea direcţiile evoluţiei viitoare. Iată cum se exprimă Michelet, gânditor politic şi în acelaşi timp istoric: „În acea zi, totul era posibil… Viitorul era prezent… adică timpul nu mai exista, ci o fulguraţie a eternităţii” \ Această dublă structură, *istorică* şi în acelaşi timp *anistorică*, arată că mitul

poate ţine simultan de domeniul *vorbirii* (şi să fie analizat ca atare) şi de acela al *limbii* (în care este formulat), prezentând totodată, la un al treilea nivel, acelaşi caracter de obiect absolut. Acest al treilea nivel are şi o natură lingvistică, dar e totuşi distinct de celelalte două niveluri.

Îmi îngădui să deschid aici o scurtă paranteză spre a ilustra în mod succint originalitatea pe care o are mitul în comparaţie cu toate celelalte fapte lingvistice. Am putea defini mitul ca o modalitate a discursului în care valoarea formulei *traduttore, traditore* tinde practic spre zero. În această privinţă, locul mitului pe scara modurilor de exprimare lingvistică este la antipodul poeziei, orice s-ar spune pentru a le apropia. Poezia este o formă de limbaj extrem de greu de tradus într-o limbă străină şi orice[154]

traducere generează numeroase deformări. Dimpotrivă, valoarea mitului ca mit persistă,

154 1. Acest citat este luat din lucrarea lui Maurice M e r 1 e a u-P o n t y, Les aventures de la dialectique, Paris, 1955, p. 273.

oricât de proastă ar fi traducerea. Un mit este perceput ca mit de orice cititor în întreaga lume, oricât de puţin am cunoaşte limba şi cultura populaţiei din rândul căreia a fost cules. Substanţa mitului nu se află nici în stil, nici în modalitatea naraţiunii, nici în sintaxă, ci în *istoria* povestită de el. Mitul este limbaj, dar un limbaj care lucrează la un nivel foarte ridicat şi la care sensul reuşeşte să *decoleze*, dacă se poate spune aşa, de pe fundamentul lingvistic de pe care a pornit.

Să rezumăm deci concluziile provizorii la care am ajuns. Ele sunt în număr de trei:

1) Dacă miturile au un sens, acesta nu poate ţine de elementele izolate care intră în compoziţia lor, ci de maniera în care sunt combinate aceste elemente. 2) Mitul ţine de ordinul limbajului, face parte integrantă din el; cu toate acestea, limbajul, aşa cum este el folosit în mit, prezintă proprietăţi specifice. 3) Aceste proprietăţi nu pot fi căutate

decât *deasupra* nivelului obişnuit de exprimare lingvistică; altfel spus, ele sunt de natură mai complexă decât acelea care se întâlnesc într-o exprimare lingvistică de un tip oarecare.

Dacă ni se admit aceste trei puncte fie chiar ca ipoteze de lucru, urmează două consecinţe foarte importante: 1) ca orice entitate lingvistică, mitul este format din unităţi constitutive;

2) aceste unităţi constitutive implică prezenţa unităţilor care intervin în mod normal în structura limbii, anume fonemele, morfemele şi semantemele. Ele sunt însă, în raport cu semantemele, cum sunt acestea la rândul lor în raport cu morfemele, iar acestea în raport cu fonemele. Fiecare formă diferă de cea precedentă printr-un mai mare grad de complexitate. Din acest motiv, vom denumi elementele care ţin propriu-zis de mit (şi care sunt cele mai complexe din toate): mari unităţi constitutive.

Cum se va proceda pentru a recunoaşte şi a

izola aceste mari unităţi constitutive, sau miteme? Ştim că ele nu sunt asimilabile nici cu fonemele, nici cu morfemele, nici cu semăn temele, ci se situează la un nivel mai ridicat: în caz contrar, mitul nu s-ar deosebi de oricare formă a discursului. Va trebui deci să le căutăm la nivelul frazei. În stadiul preliminar al cercetării vom proceda prin aproximaţii, prin încercări şi prin erori, călăuzindu-ne după principiile care servesc ca bază pentru analiza structurală sub toate formele ei: economie de explicaţie, unitate de soluţie, posibilitate de a reconstitui ansamblul pornind de la un fragment şi de a prevedea dezvoltările ulterioare pe baza datelor actuale.

Am folosit până acum următoarea tehnică: fiecare mit este analizat independent, căutându-se exprimarea succesiunii evenimentelor cu ajutorul unor fraze cât mai scurte cu putinţă. Fiecare frază este înscrisă pe o cartelă care poartă un număr de ordine corespunzător locului ei în povestire. Se

constată că fiecare cartelă constă în a atribui un predicat unui subiect. Cu alte cuvinte, fiecare mare unitate constitutivă are natura unei *relaţii*.

Definiţia de mai sus nu este destul de satisfăcătoare, şi aceasta din două motive. În primul rând, lingviştii structuralişti ştiu bine că toate unităţile constitutive, la orice nivel ar fi ele izolate, constau din relaţii. Care este, prin urmare, deosebirea între *marile* unităţi şi celelalte? În al doilea rând, metoda pe care am expus-o se situează întotdeauna în cadrul unui timp nonreversibil, întrucât cartelele sunt numerotate în ordinea povestirii. Caracterul specific pe care i l-am recunoscut timpului mitic – dubla lui natură, reversibilă şi ireversibilă, sincronică şi diacronică totodată – rămâne deci ne explicat.

Aceste observaţii conduc la o nouă ipoteză, care ne aduce în miezul problemei. Noi admitem efectiv că adevăratele unităţi constitutive ale mitului nu sunt relaţiile izolate, ci *pachete de*

relaţii, şi că numai sub formă de combinaţii a unor astfel de pachete dobândesc unităţile constitutive o funcţie semnificativă. Relaţii care provin din acelaşi pachet pot apărea la intervale mari atunci când adoptăm un punct de vedere diacronic, dar, dacă izbutim să le restabilim în modul lor „natural" de grupare, reuşim concomitent să organizăm mitul în funcţie de un sistem de referinţă temporal de un tip nou şi care satisface exigenţele ipotezei iniţiale. Acest sistem este, într-adevăr, de două dimensiuni: diacronic şi sincronic totodată, şi reuneşte astfel proprietăţile caracteristice ale „limbii" şi ale „vorbirii". Două comparaţii vor înlesni înţelegerea ideii noastre. Să imaginăm nişte arheologi ai viitorului căzuţi de pe o altă planetă în timp ce orice urmă de viaţă umană a dispărut deja de pe suprafaţa Terrei şi care explorează amplasamentul uneia dintre bibliotecile noastre. Aceşti arheologi nu cunosc deloc scrierea noastră, dar încearcă s-o descifreze,

ceea ce presupune descoperirea prealabilă că alfabetul, aşa cum îl tipărim noi, se citeşte de la stânga spre dreapta şi de sus în jos. Totuşi, o categorie de volume va rămâne indescifrabilă. Acestea vor fi partituri de orchestră, conservate în sectorul de muzicologie. Savanţii noştri se vor strădui, fără îndoială, din toate puterile să citească portativele unul după altul, începând din susul paginii, luându-le pe toate la rând, succesiv; apoi vor observa că unele grupuri de noje se repetă la intervale, în mod identic sau parţial, şi că anumite contururi melodice, aparent îndepărtate unele de altele, prezintă analogii între ele. Poate că atunci ei se vor întreba dacă aceste contururi, în loc să fie abordate în ordine succesivă, nu ar trebui mai curând tratate ca elemente ale unui întreg, care trebuie perceput global. Atunci vor fi descoperit ei principiul a ceea ce numim noi *armonie*: *o* partitură de orchestră nu are sens decât citită diacronic urmând un ax

(pagină după pagină, de la stânga la dreapta), dar, în acelaşi timp, sincronic, urmând alt ax, de sus în jos. Cu alte cuvinte, toate notele aşezate pe aceeaşi linie verticală formează o mare unitate constitutivă, un pachet de relaţii.

Cealaltă comparaţie este mai puţin diferită decât pare. Să presupunem un observator care nu cunoaşte deloc cărţile noastre de joc urmărind o prezicătoare în decursul unei perioade îndelungate. El observă şi clasifică clienţii, ghiceşte vârsta lor aproximativă, sexul, aparenţa, situaţia lor socială etc., cam aşa cum etnograful află câte ceva despre societăţile ale căror mituri le studiază. Observatorul nostru va asculta consultaţiile ei, le va înregistra chiar pe magnetofon pentru a le putea studia şi compara în tihnă, exact aşa cum facem noi cu informatorii noştri indigeni. Dacă observatorul este suficient de dotat şi dacă culege o documentaţie destul de abundentă, va putea, probabil, să reconstituie

structura şi compoziţia jocului folosit, adică numărul de cărţi – 32 sau 52 – repartizate în patru serii omologe, formate din aceleaşi unităţi constitutive (cărţile) cu un singur caracter diferenţial, culoarea.

E timpul să ilustrăm mai direct metoda. Să luăm ca exemplu mitul lui Edip, care prezintă avantajul de a fi cunoscut de toţi, ceea ce ne dispensează de a-l povesti. Fără îndoială, acest exemplu se pretează rău la o demonstraţie. Mitul lui Edip ne-a parvenit în redactări fragmentare şi tardive, toate fiind transpuneri literare, inspirate mai mult de grija estetică sau morală decât de tradiţia religioasă sau de obiceiul ritual, dacă asemenea preocupări vor fi existat vreodată cu privire la el. Pentru noi însă nu se pune chestiunea de a interpreta mitul lui Edip în mod verosimil şi mai puţin încă de a oferi o explicaţie a lui acceptabilă pentru specialist. Dorim pur şi simplu să ilustrăm prin el, fără a trage vreo concluzie în

ceea ce îl priveşte, o anumită tehnică, a cărei întrebuinţare nu este probabil legitimă în acest caz particular din cauza incertitudinilor amintite. „Demonstraţia” trebuie deci înţeleasă nu în sensul pe care îl dă acestui termen omul de ştiinţă, ci cel mult negustorul ambulant: nu de a obţine un rezultat, ci de a explica cât mai rapid posibil funcţionarea micii maşinării pe care încearcă s-o vândă unor gură-cască.

Mitul va fi manipulat la fel ca o partitură orchestrală pe care un amator pervers ar fi transcris-o, portativ după portativ, sub forma unei serii melodice continue şi pe care am căuta s-o reconstituim în aranjamentul ei iniţial. Întrucâtva, ca şi cum ni s-ar prezenta o succesiune de numere întregi, de tipul 1.2.4.7.8,2.3.4.6.8,1.4.5.7.8,1.2.5.7,3.4.5.6.8, dându-ni-se sarcina de a regrupa toate numerele 1, toate 2, toate 3 etc. sub f ormă de tablou:

1	2		4			7	8
	2	3	4		6		8
1			4	5		7	8
1	2			5		7	
		3	4	5	6		8

Vom proceda la fel cu mitul lui Edip, încercând succesiv diverse dispoziţii ale mitemelor până când vom fi întâlnit una care să satisfacă condiţiile enumerate la p. 253. Să presupunem în mod arbitrar că o asemenea dispoziţie ar fi reprezentată de tabloul următor (se înţelege, repetăm, că nu este vorba de a-l impune, nici chiar de a-l sugera specialiştilor în mitologia clasică, care ar vrea, desigur, să-l modifice, ba poate chiar să-l respingă):

| | | |

Spart anii se extermină între el

Labdacos (tatăl lui Laios) = „şchiop” (?)

Edip ucide pe tatăl său, Laios

Laios (tatăl lui Edip) „strâmb” (?)

Edip ucide Sfinxul

Edip = „picior umflat” (?)

Edip se căsătoreşte

cu Iocasta, mama sa Eteoc le ucide pe fratele său Polynice Antigona îl îngroapă pe Polynice, fratele ei, violând interdicţia

iată-ne astfel în faţa a patru coloane verticale, fiecare din ele grupând mai multe relaţii aparţinând aceluiaşi „pachet”. Dacă am fi puşi *să povestim* mitul, nu am ţine seama de această aşezare în coloane şi am citi liniile de la stânga la dreapta şi de sus în jos. Dar, de îndată ce se pune chestiunea de *a înţelege* mitul, o jumătate din ordinea diacronică (de sus în jos) îşi pierde

valoarea funcţională şi „lectura” se face de la stânga la dreapta, coloană după coloană, tratând fiecare coloană ca pe un întreg.

Ipotetic, toate relaţiile grupate în aceeaşi coloană au o trăsătură comună, care trebuie degajată. Astfel, toate incidentele din prima coloană din stânga se referă la rude de sânge, ale căror raporturi de proximitate sunt, am putea spune, exagerate: aceste rude formează obiectul unui tratament mai intim decât îl permit regulile sociale. Să admitem deci că trăsătura comună primei coloane constă în *raporturi de înrudire supraestimate*. De îndată se constată că a doua coloană exprimă aceeaşi relaţie, afectată însă de semnul invers: *raporturi de înrudire subestimate* sau *devalorizate*. A treia coloană se referă la monştri şi la distrugerea lor. Pentru a patra sunt necesare unele precizări. Sensul ipotetic al numelor proprii în linia paternă a lui Edip a fost adeseori subliniat. Lingviştii nu-i acordă însă nicio

importanţă, fiindcă, de regulă, sensul unui termen nu poate fi definit decât reaşezându-l în toate contextele în care este atestat. Or, numele proprii sunt, prin definiţie, în afară de context. Cu metoda noastră, dificultatea ar putea să pară mai mică, mitul fiind în aşa fel reorganizat prin ea, încât se constituie el însuşi ca un context. Ceea ce oferă o valoare semnificativă nu mai este sensul eventual al fiecărui nume luat izolat, ci faptul că cele trei nume au un caracter comun: anume de a comporta semnificaţii ipotetice şi care evocă, toate, o *dificultate în a merge bine*.

Înainte de a porni mai departe să examinăm relaţia dintre cele două coloane din dreapta. A treia coloană se referă la monştri: în primul rând dragonul, monstru htonian care trebuie distrus pentru ca oamenii să se poată naşte din Pământ; apoi Sfinxul, care se străduieşte, prin enigme care şi ele privesc natura omului, să răpească viaţa victimelor sale omeneşti. Al doilea termen îl

reproduce, aşadar, pe cel dintâi, care se referă la *autohtonia omului*. Şi, fiindcă cei doi monştri sâni învinşi în cele din urmă de oameni, se poate spune că trăsătura comună a coloanei a treia constă în *negarea autohtoniei omului*[155].

---

155 Fără a pretinde să angajăm cu specialiştii o discuţie care din partea noastră ar fi prezumţioasă şi chiar fără obiect, deoarece mitul lui Edip e luat aici ca un exemplu tratat în mod arbitrar, caracterul htonian atribuit Sfinxului ar putea surprinde, astfel încît vom invoca mărturia d-nei Marie Del court : „In legendele arhaice, ei se năşteau, desigur, chiar din Pămînt" (Oedipe ou la légende du conquérant, Liège, 1944, p. 108). Oricît de diferită ar fi metoda noastră de aceea a d-nei Delcourt (şi oricît de diferite ar fi, fără îndoială, şi concluziile noastre dacă am avea competenţa de a aborda problema în fond), credem că ea a stabilit în mod convingător caracterul Sfinxului în tradiţia arhaică : monstru-femelă, atacînd şi viciind bărbaţii tineri, altfel spus o personificare a unei fiinţe feminine cu inversarea semnului, ceea ce explică faptul că, în frumoasa iconografie adunată de d-na Delcourt la sfîrşitul lucrării sale, bărbatul şi femeia sînt întotdeauna în poziţia „cer/pămînt" inversată.
După cum arătăm mai departe, am ales mitul lui Edip ca un prim exemplu din cauza remarcabilelor analogii care par să existe între anumite aspecte ale gîndirii greceşti arhaice şi aceea a indienilor pueblo de la care sînt luate exemplele ce urmează. Vom menţiona în această privinţă că personajul Sfinxului, aşa cum a fost restituit de d-na Delcourt, coincide cu două personaje mitologice nord-americane (care nu formează, fără îndoială, decît unul singur). Este vorba, pe de o parte, de old hag, bătrînă vrăjitoare cu aspect respingător, care pune prin aparenţa ei fizică o enigmă tînărului erou : dacă acesta descifrează enigma, adică dacă răspunde avansurilor abjectei creaturi, va găsi la trezire în aşternutul său o tînără femeie radioasă care îl va face să ajungă la putere (sub această formă, tema este şi celtică). Sfinxul evocă şi mai bine pe child-protruding woman a indienilor hiopi, mamă falică, dacă aşa ceva ar fi putut exista : această tînără femeie, abandonată de ai săi în cursul unei migraţi uni dificile, chiar în momentul cînd năştea, şi care rătă-

Aceste ipoteze ajută la înţelegerea sensului coloanei a patra. În mitologie se întâmplă frecvent ca oamenii născuţi din Pământ să fie reprezentaţi în momentul emergenţei lor ca nişte fiinţe încă incapabile să meargă sau care au un mers stângaci. Astfel, la indienii pueblo, fiinţele htoniene, cum sunt Shumaikoli sau Muyingwu *1*, care participă la emergenţă, sunt şchioape („Picior-însângerat", „Picior-rănit", „Picior-moale", astfel sunt ele denumite în texte). Aceeaşi observaţie e valabilă pentru Koskimo din mitologia kwakiutl: după ce monstrul htonian Tsiakish i-a înghiţit, ei urcă din nou la suprafaţa terestră, „poticnindu-se înainte sau în lături". Trăsătura comună a coloanei a patra ar putea fi deci *persistenţa autohtoniei umane*. Ar rezulta de aici că a patra coloană se află cu coloana 3 în acelaşi raport ca şi coloana 1 cu coloana 2. Imposibilitatea de a lega între ele unele grupuri de relaţii este depăşită (sau, mai exact, înlocuită)

prin afirmaţia că două relaţii contradictorii între ele sunt identice în măsura în care fiecare se află, ca şi cealaltă, în contradicţie cu sine. Această modalitate de a formula structura gândirii mitice nu are până acum decât o valoare aproximativă, suficientă însă pentru moment.

Ce ar însemna deci mitul lui Edip interpretat astfel „americăneşte”? El ar exprima imposibilitatea în care se află o societate care crede în autohtonia omului (vezi Pausanias, VIII, XXIX, 4: vegetalul este modelul omului) de a trece de la această teorie la recunoaşterea faptului că fiecare dintre noi este realmente născut din uniunea unui bărbat cu o femeie. Dificulceşte de atunci în deşert. Mama Animalelor, pe care ea le refuză vânătorilor. Cel care o întâlneşte, cu hainele ei însângerale, „este atât de îngrozit, încât încearcă o erecţie” de care ea profită pentru a-l viola, vecompensându-l apoi printr-un succes fără greş la vânătoare (vezi H. R. Vot h, *The Oraibi*

Summer Snake Ceremony, „Field Columbian Museum”, publ. nr. 83, „Anthropol. Series”, Chicago, 1903, vol. III, nr. 4, p. 352 – 353 şi 353, nota 1).

1 Nu Masauwû, al cărui nume apare în textul englez al acestui studiu ca urmare a unei erori de dactilugrafie.

Tatea este insurmontabilă. Dar mitul lui Edip oferă un fel de instrument logic care permite să se arunce o punte între problema iniţială – dacă omul se naşte dintr-o singură fiinţă sau din două? – şi problema derivată, care poate fi formulată aproximativ astfel: o fiinţă se naşte din aceeaşi fiinţă sau din alta? În modul acesta se desprinde o corelaţie: supraestimarea înrudirii de sânge se află faţă de subestimarea ci în acelaşi raport ca efortul de a scăpa de autohtonie faţă de imposibilitatea de a reuşi acest lucru. Experienţa poate dezminţi teoria, viaţa socială însă verifică cosmologia în măsura în care şi una şi cealaltă dau

la iveală aceeaşi structură contradictorie. Cosmologia este, aşadar, reală. Deschidem aici o paranteză pentru a introduce două observaţii.

În încercarea de interpretare precedentă am putut neglija o problemă care a preocupat mult pe specialişti în trecut: absenţa în versurile cele mai vechi (homerice) ale mitului lui Edip a anumitor motive, cum sunt sinuciderea Iocastei şi orbirea voluntară a lui Edip. Dar aceste motive nu alterează structura mitului, în care ele se pot plasa de altfel cu uşurinţă, primul ca un nou exemplu de autodistrugere (coloana 3) şi al doilea ca o altă temă de infirmitate (coloana 4). Aceste completări contribuie numai la explicitarea mitului, fiindcă trecerea de la picior la cap apare în corelaţie semnificativă cu o altă trecere: aceea de la autohtonia negată la distrugerea de sine.

Aşadar, metoda noastră ne scapă de o dificultate care a constituit până în prezent unul dintre principalele obstacole în calea progresului

studiilor mitologice, şi anume căutarea versiunii autentice sau originare. Noi propunem, dimpotrivă, să definim fiecare mit prin ansamblul tuturor versiunilor sale. Altfel spus, mitul rămâne mit atât timp cât este perceput ca atare. Acest principiu este bine ilustrat prin interpretarea dată de noi mitului lui Edip, care se poate sprijini pe formularea freudiană care-i este în mod cert aplicabilă. Problema pusă de Freud în termeni „edipieni" nu mai este, fără îndoială, aceea a alternativei dintre autohtonie şi reproducerea bisexuată. Este însă vorba de a înţelege cum se poate *unul* naşte din *doi*: cum se face că noi nu avem un singur genitor, ci o mamă şi în plus un tată? Nu vom ezita deci să-l introducem pe Freud, după Sofocle, în rândul surselor noastre despre mitul lui Edip. Versiunile lor merită acelaşi credit ca şi celelalte, mai vechi şi, în aparenţă, mai „autentice".

Din cele ce precedă rezultă o consecinţă

importantă. De vreme ce un mit se compune din ansamblul variantelor sale, analiza structurală va trebui să le ia în considerare pe toate în acelaşi mod. După ce vor fi fost studiate variantele cunoscute ale versiunii tebane, vor fi deci examinate şi celelalte: povestirile privind linia colaterală a lui Labdacos, care cuprinde pe Agave, Pentru şi pe Iocasta; variantele tebane cu privire la Lycos, în care Amfion şi Zetos joacă rolul de fondatori ai cetăţii; alte variante mai vechi referitoare la Dionysos (văr matrilateral al lui Edip) şi legendele ateniene în care rolul menit de tebani lui Cadmos îi revine lui Cecrops etc. Pentru fiecare din aceste variante se va alcătui un tablou în care fiecare element va fi astfel dispus, încât să permită comparaţia cu elementul corespunzător din alte tablouri: distrugerea şarpelui de către Cecrops cu episodul paralel al istoriei lui Cadmos; părăsirea lui Dionysos şi a lui Edip; „Picior-umflat" şi Dionysos *loxias*, adică mergând strâmb;

căutarea Europei şi aceea a Antiopei; întemeierea Tebei când de spartani, când de dioscurii Amfion şi Zetos; Zeus răpind pe Europa sau pe Antiopa, şi episodul similar în care victima e Semele; Edip tebanul şi Perseu din Argos etc. Vom obţine astfel mai multe tablouri cu două dimensiuni, fiecare consacrat unei variante şi pe care le Voiri juxtapune ca pe tot atâtea planuri paralele pentru a ajunge la un ansamblu tridimensional, care poate fi „citit” în trei feluri diferite: de la stânga la dreapta, de sus în jos, din faţă în spate (sau invers). Aceste tablouri nu vor fi niciodată absolut identice. Experienţa dovedeşte însă că abaterile diferenţiale, care nu vor trece neobservate, se află între ele în corelaţii semnificative, care permit ca ansamblul lor să fie supus unor operaţii logice prin simplificări succesive şi să se ajungă în cele din urmă la legea structurală a mitului considerat.

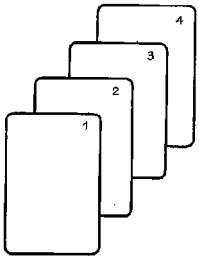


Fig. 16.

Se va obiecta, poate, că o asemenea încercare nu ar putea fi dusă până la capăt, deoarece singurele versiuni de care dispunem sunt cele cunoscute actualmente. Ce s-ar întâmpla dacă o nouă versiune ar răsturna rezultatele obţinute? Dificultatea este reală atunci când dispunem de versiuni foarte puţin numeroase, dar devine rapid teoretică pe măsură ce numărul lor creşte. Experienţa ne va arăta ordinul de mărime aproximativ al numărului de versiuni necesare, el nu trebuie să fie prea ridicai. Dacă am cunoaşte mobilierul unei camere şi distribuţia lui numai cu ajutorul unor imagini răsfrânte de două oglinzi fixate pe pereţi opuşi, se pot produce două cazuri. Cu oglinzi riguros paralele, numărul imaginilor ar

fi teoretic infinit. Dacă, dimpotrivă, una din oglinzi ar fi aşezată oblic în raport cu cealaltă, acest număr ar scădea rapid, proporţional cu unghiul. Dar, chiar în acest din urmă caz, patru sau cinci imagini ar ajunge, dacă nu pentru a ne procura o informaţie totală, cel puţin pentru a ne asigura că nicio mobilă importantă nu a putut rămâne neobservată.

Invers, nu vom insista niciodată îndeajuns asupra absolutei necesităţi de a nu omite niciuna dintre variantele culese. Dacă comentariile lui Freud cu privire la complexul lui Edip fac, după cum credem, parte integrantă din mitul lui Edip, problema de a şti dacă transcrierea de către Cushing a mitului despre originea indienilor zuni este destul de fidelă pentru a îi reţinută nu mai are sens. Nu există versiune „adevărată” ale cărei copii sau ecouri deformate să fie celelalte versiuni. Toate versiunile aparţin mitului.

Suntem astfel în situaţia de a înţelege de ce

multe studii de mitologie generală au dat rezultate descurajatoare. Mai întâi, comparatiştii au vrut să selecţioneze versiuni privilegiate în loc să le examineze pe toate. S-a văzut apoi că analiza structurală a *unei* variante a *unui* mit, culeasă într-un trib (uneori chiar într-un sat), ne duce la o schemă cu două dimensiuni. De îndată ce sunt examinate mai multe variante ale aceluiaşi mit pentru acelaşi sat sau acelaşi trib, schema devine tridimensională şi, dacă vrem să extindem comparaţia, numărul dimensiunilor necesare creşte atât de rapid, încât devine imposibil să le sesizăm prin procedee intuitive. Confuziile şi banalităţile la care ajunge prea adeseori mitologia generală se datorează, aşadar, necunoaşterii sistemelor de referinţă multidimensionale cărora în mod naiv se crede că li se pot substitui sisteme cu 2 sau 3 dimensiuni. La drept vorbind, există puţine speranţe ca mitologia comparată să se poată dezvolta fără a face apel la un simbolism de

inspiraţie matematică, aplicabil acestor sisteme pluridimensionale prea complexe – pentru metodele noastre empirice tradiţionale.

În anii 1952 – 1954 am încercat să verificăm teoria expusă sumar în paginile precedente printr-o analiză exhaustivă a tuturor versiunilor cunoscute ale miturilor zuni privind originea şi emergenţa: Cushing, 1883 şi 1896; Stevenson, 1904; Parsons, 1923; Bunzel, 1932; Benedict, 1934. Această analiză a fost completată printr-o comparaţie a rezultatelor obţinute cu mituri similare ale altor grupuri pueblo atât occidentale, cât şi orientale; în sfârşit, s-a operat un sondaj preliminar privitor la mitologia indienilor de la Şesuri. De fiecare dată, rezultatele au validat ipotezele. Nu numai că mitologia nord-americană a apărut din această experienţă într-o lumină nouă, dar s-a izbutit să se întrevadă şi uneori să se definească operaţii logice de un tip prea frecvent neglijat sau care fuseseră observate în domenii

foarte diferite de al nostru. Nu putem intra aici în detalii şi ne vom mărgini la prezentarea câtorva rezultate.

Un tablou, simplificat la exces, fără îndoială, al mitului de emergenţă al indienilor zuni ar prezenta aspectul general de mai jos (p. 266 – 267).

O examinare rapidă a acestui tablou este suficientă pentru a înţelege natura lui. E un fel de instrument logic destinat să opereze o mediere între viaţă şi moarte. Această trecere e dificilă pentru gândirea indienilor pueblo, căci ea concepe viaţa umană după modelul regnului vegetal (ieşire afară din pământ). Aceasta interpretare este aceeaşi ca a Greciei antice şi nu în mod absolut arbitrar am luat ca prim exemplu mitul lui Edip. În cazul american examinat aici, viaţa vegetală este analizată succesiv sub mai multe aspecte, ordonate de la cel mai simplu la cel mai complex. Locul suprem îl ocupă agricultura, şi totuşi ea

prezintă un caracter periodic, adică ea constă dintr-o alternanţă a vieţii şi a morţii, în contradicţie cu postulatul iniţial.

Chiar dacă am neglija această contradicţie, ea reapare mai jos în tablou: agricultura este izvor de hrană, deci de viaţă; or, vânătoarea procură şi ea hrană, deşi seamănă cu războiul, care este moarte. Există deci diferite moduri de

SCHIMBARE		MOARTE
Folosirea mecanică a vegetalelor (scări pentru ieşirea din lumile inferioare)	Emergenţă, condusă de Gemenii Mult-Iubiţi	Incest între frate şi soră (originea apei)	Exterminarea copiilor oamenilor de către zei (prin înec)
Folosir	Migr	Turnir

ea alimentară plantelor sălbatice

aţiune, acondusă de cei doi Newekwe (clovni ceremoniali)

magic prezentat Poporuluidin-Rouă (culegători contra grădinari)

Sacrificarea unui frate şi a unei surori (pentru obţinerea victoriei)

Folosirea alimentară a plantelor cultivate

Adoptarea unui frate şi a unei surori (în

	schimbul porumbului)	
Caracterul periodic al activităţilor agricole		
		Război împotriva populaţiei kyanakwe (grădinari contra vânători)
Folosirea alimentară a vânatului (vânătoarea)		

Război, condus de cei doi zei ai războiului

Inevitabilitatea războiului

Salvarea tribului (descoperirea centrului lumii)

Sacrificarea unui frate şi a unei surori (pentru a învinge potopul]

MOARTE

PERMANENTĂ

a trata problema. Versiunea Cushing este

centrată pe o opoziţie între activităţile alimentare, al căror rezultat este imediat (culegere de plante sălbatice), şi acelea al căror rezultat nu poate fi scontat decât la sfârşit. Altfel spus, moartea trebuie să fie integrată vieţii pentru ca agricultura să fie posibilă.

În versiunea Parsons se trece de la vânătoare la agricultură, pe când versiunea Stevenson procedează în ordine inversă. Toate celelalte deosebiri dintre cele trei versiuni pot fi puse în corelaţie cu aceste structuri fundamentale. Astfel, cele trei versiuni descriu marele război al strămoşilor tribului zuni împotriva unei populaţii mitice, kyanakwe, introducând în povestire variaţii semnificative, care constau: 1) în alianţa sau ostilitatea zeilor; 2) în acordarea victoriei finale unui beligerant sau altuia; 3) în funcţia simbolică atribuită indienilor kyanakwe, descrişi când ca vânători (şi atunci au arcuri cu coarde făcute din tendoane animale), când ca agricultori (arcurile

lor au coarde din fibre vegetale):

CUSHING		PARSONS		STEVENSON	
Zei, kyanakwe	Aliaţi, utilizând coarde vegetale	Kyanakwe, singuri, coarde vegetale		Zei, oameni	Aliaţi, utilizând coarde vegetale
Victorioşi	Asupra:	Victorioşi	Asupra:	1	
Oamenilor, singuri, utilizând coarde din tendoane (înainte de a le înlocui cu		Oamenilor, zeilor	Aliaţi, utilizând coarde din tenkdo	Kyanakwe, singuri, utilizând coarde din tendoane	

fibre) | | ane |

Întrucât fibra vegetală (agricultură) este întotdeauna superioară coardelor din tendoane (vânătoare) şi cum (în mai mică măsură) alianţa zeilor este preferabilă ostilităţii lor, rezultă că în versiunea Cushing omul este de două ori dezavantajat (zei ostili, coardă din tendoane), în versiunea Stevenson, de două ori avantajat (zei favorabili, coardă din fibre), pe când versiunea Parsons reprezintă o situaţie intermediară (zei favorabili, dar coarde din tendoane, fiindcă omenirea primitivă trăieşte din vânătoare).

Opoziţii	Cushing	Parsons	Stevenson
Zei/oameni		+	+
Fibră/tendon			+

Versiunea lui Bunzel prezintă aceeaşi structură ca versiunea lui Cushing. Ea diferă însă de aceasta (ca şi de versiunea Stevenson) în

sensul că aceste două versiuni prezintă emergenţa ca rezultat al eforturilor oamenilor de a scăpa de condiţia lor mizerabilă din măruntaiele Pământului, pe când versiunea Bunzel tratează emergenţa drept consecinţa unui apel lansat oamenilor de către puterile regiunilor superioare.

Astfel, între Bunzel, de o parte, şi Stevenson şi Cushing „de cealaltă parte, procedeele folosite pentru emergenţă se succed în ordine simetrică şi inversă: la Stevenson şi Cushing de la plante la animale, la Bunzel de la mamifere la insecte şi de la insecte la plante.

În toate miturile indienilor pueblo occidentali, formularea logică a problemei rămâne aceeaşi: punctul de plecare şi punctul de sosire ale raţionamentului sunt lipsite de echivoc, iar ambiguitatea apare în stadiul intermediar:

VIAŢĂ (= ORIGI
CREŞTERE) NE
Folosirea

(mecanică) a regnului vegetal ţinând seama numai de creştere		
Folosirea alimentară a regnului vegetal limitată la plante sălbatice		CULES
Folosirea alimentară a regnului vegetal înglobând plante sălbatice şi plante cultivate	(aici lînsă e o contradicţie, fiindcă negarea vieţii adistrugere)	AGRICULTURĂ VÂNĂTOARE
Folosirea alimentară a regnului animal limitată la animale		
Distrugerea regnului animal		RĂZB

extinsă la oameni OI

MOARTE (= DESCREŞTERE)

Apariţia unui termen contradictoriu chiar în centrul procesului dialectic este legată de emergenţa unei duble serii de perechi dioscurice, a căror funcţie este de a opera o mediaţie între cei doi poli:

1) 2 2 clovni 2 zei ai mesageri ceremoniali războiului divini

2) R C Pereche pereche ude uplu eterogenă omogenă: directe (soţ – (bunică, dioscurl (2(frate soţie) nepot) fraţi) şi soră)

deci o serie de variante combinatorii îndeplinind aceeaşi funcţie în contexte diferite. Înţelegem astfel de ce în ritualul pueblo li se pot atribui clovnilor funcţii războinice. Problema, care adeseori fusese considerată ca insolubilă, dispare

atunci când recunoaştem că clovnii ocupă faţă de producţia alimentară (sunt fiinţe lacome, care pot abuza nepedepsite de produse agricole) aceeaşi funcţie ca zeii războiului (funcţie care apare în procesul dialectic ca un *abuz* de vânătoare: vânătoare de om în loc de animale proprii consumului uman).

Unele mituri ale indienilor pueblo centrali şi orientali se construiesc în alt mod. Ele încep prin a admite identitatea funciară dintre vânătoare şi agricultură. Această identificare reiese, de exemplu, din mitul de origine al porumbului obţinut de Părintele Animalelor, care seamănă în chip de grăunţe pinteni de labe de cerb. Se încearcă deci să se deducă în mod simultan viaţa şi moartea, pornind de la un termen global. În loc ca termenii extremi să fie simpli, iar termenii intermediari dedublaţi (ca la indienii pueblo occidentali), extremele sunt acelea care se dedublează (ca, de exemplu, cele două surori ale

indienilor pueblo orientali), pe când un simplu termen mediator apare pe primul plan (Poshaiyanne al indienilor zia), dotat însă cu atribute echivoce. Datorită acestei scheme se pot chiar deduce atributele pe care le va poseda acest „mesia" în diversele versiuni în funcţie de momentul în care îşi face apariţia în cursul mitului: binefăcător când se manifestă la început (zuni, Cushing), echivoc la mijloc (pueblo centrali), răufăcător la sfârşit (zia), excepţie făcând versiunea Bunzel a mitului zuni" unde secvenţa este inversată, aşa cum s-a arătat mai sus.

Aplicând sistematic această metodă de analiză structurală, reuşim să ordonăm toate variantele cunoscute ale unui mit într-o serie care formează un fel de grup de permutări şi în care variantele aşezate la cele două extremităţi ale seriei prezintă una faţă de cealaltă o structură simetrică, însă inversată. Se introduce deci un început de ordine acolo unde nu era decât haos şi

se câştigă avantajul suplimentar de a desprinde anumite operaţii logice care stau la baza gândirii mitice[156]. De pe acum pot fi deosebite trei tipuri de operaţii.

Personajul denumit în mitologia americană în general *trickster* a constituit multă vreme o enigmă. Cum se explică faptul că în aproape toată America de Nord acest rol este rezervat coiotului sau corbului? Motivarea acestei alegeri apare atunci când recunoaştem că gândirea mitică derivă din conştientizarea anumitor opoziţii şi tinde spre medierea lor progresivă. Să presupunem, prin urmare, că doi termeni între care trecerea pare imposibilă sunt înlocuiţi mai întâi prin doi termeni echivalenţi care admit ca intermediar un altul, după care unul din termenii polari şi termenul intermediar sunt, la rândul lor, înlocuiţi printr-o nouă triadă şi aşa mai departe.

---

156 Pentru o altă aplicaţie a acestei metode vezi studiul nostru On four Winnebago Myths, care a apărut în 1958 într-un volum omagial închinat prcf. Paul Radin cu ocazia aniversării a 75 de ani.
» Trişor (engl.). - Nota trad.

Se obţine, aşadar, o structură de mediere de tipul următor:

Perechea iniţială	Prima triadă	A doua triadă
Viaţă	Agricultură	Erbivore
	Vânătoare	Mâncătoare de stârvuri
Moarte	Război	Animale de pradă

Această structură ţine loc de raţionament implicit: animalele mâncătoare de stârvuri sunt asemenea animalelor de pradă (ele consumă hrană animală), dar şi asemenea producătorilor de hrană vegetală (ele nu ucid ceea ce mănâncă). Indienii pueblo, pentru care viaţa agricolă este mai „semnificantă” decât vânătoarea, formulează acelaşi raţionament într-un mod întrucâtva diferit: corbii sunt pentru grădini ceea ce animalele de pradă sunt pentru erbivore. Erbivorele puteau

însă să fie deja tratate ca mediatori: ele sunt, într-adevăr, asemenea culegătorilor (vegetarieni) şi procură o hrană animală fără să fie ele însele vânători. Se obţin astfel mediatori de primul, al doilea şi al treilea grad etc., fiecare termen dând naştere celui următor prin opoziţie şi corelaţie.

Această succesiune de operaţii este foarte vizibilă în mitologia indienilor de la Şesuri, care poate fi ordonată într-o serie:

Mediator (lipsit de succes) între Cer şi Pământ:

(soţia lui star-husband)[157].

Pereche eterogenă de mediatori:

(bunică/nepot).

Pereche semiomogenă de mediatori: v (*lodge-boy* [158]/*ihrown-away*)[159].

În timp ce la indienii pueblo (zuni) seria corespunzătoare este de tipul:

---

157 „Soţul-aslru“ (cngl.). - Nota trad.
158 ,,Portar“ (engl.). - Nota trad.
159 „Cel-dat-afară“ (engl.). - Nota trad.

Mediator (încununat de succes) între Cer şi Pământ:

(Poshaiyanki).

Pereche semiomogenă de mediatori:

(Uyuyewi şi Matsailema).

Pereche omogenă de mediatori: v (cei doi Ahaiyuta).

Corelaţii de acelaşi tip mai pot apărea pe un ax orizontal (acest lucru este adevărat chiar pe plan lingvistic: astfel sunt conotaţiile multiple ale rădăcinii *pose* în limba tewa după Parsons: coiot, ceaţă, scalp etc.). Coiotul/ (care este un mâncător de stârvuri) este intermediar între erbivore şi carnivore, cum este ceaţa între Cer şi Pământ; cum este scalpul între război şi agricultură (scalpul este o". recoltă" războinică); *cum* este neghina între plante sălbatice şi plante cultivate (ea se dezvoltă pe acestea din urmă în felul celor dintâi); cum sunt veşmintele între „natură" şi „cultură"; cum sunt gunoaiele între satul locuit şi

junglă; cum este cenuşa (şi funinginea) între vatră (la sol) şi acoperiş (imaginea bolţii cereşti). Acest lanţ de mediatori, dacă ne putem exprima astfel, prezintă o serie de articulaţii logice care permit rezolvarea diverselor probleme ale mitologiei americane: de ce zeul stăpân pe rouă este şi stăpân al animalelor; de ce zeul deţinător de veşminte bogate este adeseori o Cenuşăreasă-mascul (*Ash-boy*); de ce scalpurile produc rouă; de ce Mama Animalelor este asociată cu neghina etc.

Ne mai putem întreba însă dacă pe această cale nu ajungem la un mod universal de a organiza datele experienţei sensibile. Să comparăm cu exemplele care precedă cuvântul francez *nielle*, lat. *nebula*, şi rolul de purtător de noroc atribuit în Europa gunoaielor (pantofi vechi), cenuşii şi funinginei (cf. ritul de a-l săruta pe coşar); să comparăm de asemenea ciclul american al lui *Ash-boy* şi cel indo-european al Cenuşăresei. Cele două personaje sunt figuri falice (mediatori între sexe);

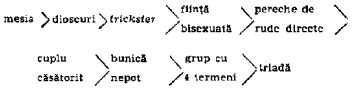
stăpâni peste rouă şi peste animale sălbatice; posesori de veşminte somptuoase şi mediatori sociologici (alianţă matrimonială între nobili şi oameni din popor, între bogaţi şi săraci). Or, e imposibil să explicăm acest paralelism printr-un împrumut (aşa cum s-a pretins uneori), căci povestirile referitoare la *Ash-boy* şi la Cenuşăreasă sunt simetrice şi inverse în cele mai mici detalii, pe când povestea Cenuşăresei, aşa cum a fost efectiv împrumutată de America (cf. basmul zuni despre *Păzitoarea de curcani*), rămâne paralelă cu prototipul. De aici tabloul:

	Europa	America
Sex	Feminin	Masculin
Familie	Familie dublă (tată recăsătorit)	Fără familie (orfan)
Aspect	Fată frumoasă	Băiat respingător
Atitudine	Nimeni n-	Iubeşte

	o iubeşte	fără reciprocitate
Transformare	Îmbrăcată în veşminte somptuoase datorită unui ajutor supranatural	Despuiat de aparenţa sa hidoasă datorită unui ajutor supranatural

Ca şi *Ash-boy* şi Cenuşăreasa, trickster-ul este deci un mediator, şi această funcţie explică faptul că el reţine ceva din dualitatea pe care are obligaţia de a o depăşi. De aici caracterul său ambiguu şi echivoc. Dar trickster-ul nu oferă singura formulă posibilă de mediere. Unele mituri par a fi consacrate în întregime epuizării tuturor modalităţilor posibile de trecere de la dualitate la unitate. Comparând toate variantele mitului de emergenţă zuni, ajungem să extragem o serie ordonabilă de funcţii mediatizante, fiecare rezultând din cea precedentă prin opoziţie şi

corelaţie:



În versiunea lui Cushing, această dialectică este însoţită de trecerea de la un mediu spaţial (mediere între Cer şi Pământ) la un mediu temporal (mediere între iarnă şi vară, altfel spus, între naştere şi moarte). Totuşi, deşi trecerea se operează de la spaţiu la timp, formula ultimă (triada) reintroduce spaţiul, deoarece o triadă constă aici dintr-o pereche dioscurică dată *simultan* cu un mesia; invers, dacă formula iniţială ar fi exprimată în termeni de spaţiu (Cer şi Pământ), noţiunea de timp ar fi totuşi implicită: mesia imploră, *după care* dioscurii coboară din Cer. Se vede deci că construcţia logică a mitului presupune o dublă permutare de funcţii. Vom reveni la aceasta după ce vom fi examinat un alt tip de operaţii.

După ce caracterul ambiguu al *trickster-uim* a fost explicat, devine într-adevăr explicabilă şi o

altă caracteristică a fiinţelor mitologice. Avem în vedere aici dualitatea de natură care aparţine exclusiv aceleiaşi divinităţi: când binevoitoare, când răuvoitoare, după caz. Dacă comparăm variantele mitului hopi care stă la baza ritualului Shalako, constatăm că ele pot fi ordonate în funcţie de structura următoare:

(Masauwû: *x*) (Muyingwû: Masauwû) (Shalako: Muyingwû) e* (y: Masauwû), în care *x* şi *y* reprezintă valori arbitrare, care trebuie totuşi postulate pentru cele două versiuni „extreme”. Într-adevăr, în aceste versiuni, zeului Masauwû, care apare singur şi nu în legătură cu un alt zeu (versiunea 2) sau chiar absent (versiunea 3), i se atribuie funcţii care rămân totuşi relative. În prima versiune, Masauwû (singur) îi ajută pe oameni, însă nu întotdeauna; în versiunea 4 el le este ostil, dar le-ar putea fi şi mai ostil. Rolul său este, prin urmare, definit – cel puţin implicit – în comparaţie cu un alt rol posibil şi nespecificat,

reprezentat aici de valorile *x* şi *y*. În versiunea 2, dimpotrivă, Muyingwû este relativ mai favorabil oamenilor decât Masauwû, după cum în versiunea 3 Shalako îi ajută mai mult decât Muyingwû.

Putem reconstrui o serie formal analoagă cu versiunile keresane ale unui mit apropiat:

(Poshaiyanki: *x*) (Lea: Poshaiyanki) *a*.

(Poshaiyanki: Tiamoni) (*y*: Poshaiyanki).

Acest tip de structură merită în special să reţină atenţia, căci el a fost deja întâlnit de sociologi în alte două domenii: cel al raporturilor de subordonare la galinacee şi la animale (*pecking-order*) şi cel al sistemelor de înrudire, unde l-am denumit *schimb generalizat*. Izolându-l acum pe un alt plan, cel al gândirii mitice, putem spera să avem condiţii mai bune de a discerne adevăratul său rol în cadrul fenomenelor sociale şi să-i dăm o interpretare teoretică de o importanţă mai generală.

În sfârşit, dacă reuşim să ordonăm o serie

completă de variante sub forma unui grup de permutări, putem spera să descoperim legea grupului. În stadiul actual al cercetărilor va trebui să ne mulţumim aici cu indicaţii foarte aproximative. Indiferent de precizările şi de modificările care vor trebui să fie aduse formulei de mai jos, chiar de pe acum pare să rezulte că orice mit (considerat ca ansamblul variantelor sale) e reductibil la o relaţie canonică de tipul:

Fx(a): Fy (b) «Fx (b): Fa x (y), în care, fiind daţi simultan doi termeni, *a* şi b, precum şi două funcţii, *x* şi *y*, ale acestor termeni, se admite că între cele două situaţii, definite respectiv printr-o inversiune de *termeni* şi de *relaţii*, există o relaţie de echivalenţă cu două condiţii: 1) ca unul din termeni să fie înlocuit prin contrariul său (în expresia de mai sus *a* şi *a-l*); 2) ca între *valoarea de funcţie* şi *valoarea de termen* a celor două elemente să se producă o inversiune corelativă (în expresia de mai sus: *y* şi *a*).

Formula de mai sus va căpăta întregul ei sens dacă ne amintim că, pentru Freud, două traumatisme (şi nu unul singur, cum sunt înclinaţi adeseori unii să creadă) sunt necesare pentru naşterea mitului individual care este nevroza. Încercând să aplicăm formula la analiza acestor traumatisme (postulând că ele satisfac respectiv condiţiile 1 şi 2 enunţate mai sus), am reuşi, fără îndoială, să formulăm mai precis şi mai riguros legea genetică a mitului. Şi, mai ales, am fi în măsură să dezvoltăm în paralel şi studiul sociologic şi psihologic al gândirii mitice, poate chiar să o tratăm ca în laborator, supunând ipotezele de lucru controlului experimental.

E regretabil că pentru moment condiţiile precare ale cercetării ştiinţifice în Franţa nu ne permit să avansăm în acest studiu. Textele mitice sunt extrem de voluminoase. Analiza lor în unităţi constitutive cere o muncă de echipă şi personal tehnic. O variantă de dimensiune medie cuprinde

câteva sute de cartele. Pentru a găsi cel mai bun aranjament al acestor cartele pe coloane şi rânduri, ar trebui să dispunem de clasoare verticale de 2 în X 1,50 m, prevăzute cu compartimente în care cartelele să poată fi repartizate şi mutate după dorinţă. De îndată ce ne propunem să elaborăm modele cu trei dimensiuni pentru a compara mai multe variante, sunt necesare atâtea clasoare ti te variante avem, precum şi un spaţiu suficient spre a le putea mişca şi aranja liber. În sfârşit, dacă sistemul de referinţă cere mai mult de trei dimensiuni (ceea ce riscă să se producă rapid, aşa cum s-a arătat la pagina 264), trebuie să recurgem la cartele perforate şi la mecanografie. Neavând pentru moment nicio speranţă de a obţine măcar localurile indispensabile constituirii unei singure echipe, ne vom mulţumi să facem trei observaţii în chip de concluzie la această expunere.

În primul rând, s-a pus adeseori întrebarea

de ce miturile şi în general literatura orală folosesc atât de frecxâent dublarea, triplarea sau cvadruplarea aceleiaşi secvenţe. Dacă ipotezele noastre se acceptă, răspunsul este uşor de dat. Repetiţia are o funcţie proprie, aceea de a face evidentă structura mitului. Am arătat, într-adevăr, că structura sincronică-diacronică ce caracterizează mitul permite ordonarea elementelor lui în secvenţe diacronice (rândurile din tablourile noastre), care trebuie să fie citite sincronic (coloanele). Orice mit posedă, aşadar, o structură în folii care transpare la suprafaţă, dacă putem spune aşa, în şi prin procedeul repetării.

Totuşi (şi acesta este al doilea punct), foliile nu sunt niciodată riguros identice. Dacă este exact că obiectul mitului este de a furniza un model logic pentru rezolvarea unei contradicţii (sarcină irealizabilă atunci când contradicţia este reală), vor apărea un număr teoretic infinit de folii, fiecare foarte puţin deosebită de cea precedentă.

Mitul se va dezvolta oarecum în spirală, până când impulsul intelectual care l-a generat va fi epuizat. *Creşterea* mitului este deci continuă, în opoziţie cu *structura* sa, care rămâne discontinuă. Sau, dacă ni se permite o imagine riscată, mitul este o fiinţă verbală, care ocupă în domeniul vorbirii un loc comparabil cu acela care revine cristalului în universul materiei fizice. Faţă de *limbă* de o parte şi faţă de *vorbire* de cealaltă parte, poziţia lui ar fi într-adevăr analogă aceleia a cristalului ca obiect intermediar între un agregat statistic de molecule şi structura moleculară însăşi.

În sfârşit, sociologii, care şi-au pus problema raporturilor dintre mentalitatea zisă „primitivă” şi gândirea ştiinţifică, au tranşat-o în general, invocând deosebiri calitative în modul în care lucrează spiritul uman într-un caz, şi în celălalt. Ei n-au pus însă la îndoială că în ambele cazuri spiritul se centrează întotdeauna pe aceleaşi obiecte.

Cele arătate în paginile precedente conduc la o altă concepţie. Logica gândirii mitice ni s-a părut la fel de exigentă ca aceea pe care se bazează gândirea pozitivă şi este, în fond, puţin deosebită de ea. Căci deosebirea ţine mai puţin de calitatea operaţiilor intelectuale decât de natura lucrurilor cărora li se aplică aceste operaţii. De altfel, iată ce au observat tehnologii de multă vreme în domeniul lor: un topor de fier nu este superior unui topor de piatră, pentru că unul ar fi „mai bine făcut” decât celălalt. Amândouă sunt la fel de bine făcute, fierul însă nu este acelaşi lucru ca piatra.

Poate că vom descoperi într-o zi că în gândirea mitică şi în gândirea ştiinţifică funcţionează aceeaşi logică şi că omul a gândit întotdeauna la fel de bine. Progresul, dacă cumva acest termen s-ar mai putea aplica în acest caz, n-ar mai avea ca teatru conştiinţa, ci lumea, în care o omenire dotată cu însuşiri constante s-ar găsi în

decursul îndelungatei sale istorii mereu în luptă cu noi obiecte.

CAPITOLUL XII

STRUCTURĂ ŞI DIALECTICĂ[160]

De la Lang până la Malinowski., trecând prin Durkheim, Lévy-Bruhl şi van der Leeuw, sociologii sau etnologii care s-au interesat de raporturile dintre mit şi ritual şi le-au reprezentat ca pe o redundanţă. Unii văd în fiecare mit proiecţia ideologică a unui rit, destinat să-i servească acestuia ca fundament; alţii inversează raportul şi tratează ritul ca pe un fel de ilustrare a mitului, sub formă de tablouri în acţiune. În ambele cazuri, între mit şi rit se postulează o corespondenţă ordonată, cu alte cuvinte

O omologie: oricare ar fi acela dintre ele căruia

I se atribuie rolul de original sau de reflectare, mitul şi ritul se reproduc unul pe

160 Publicat sub acest titlu în : For Roman Jakobson. Essays on the Occasion of h*s sixtieth birthday, Haga, 1956, p. 289 - 294.

celălalt, unul pe planul acţiunii, celălalt pe cel al noţiunilor. Rămâne de văzut de ce miturile nu corespund toate unor rituri şi, invers, de ce această omologie nu poate fi demonstrată decât într-un foarte mic număr de cazuri, în sfârşit şi mai ales care este cauza acestei curioase dedublări.

Îmi propun să arăt, bazându-mă pe un exemplu precis, că această omologie nu există întotdeauna sau, mai exact, că ea ar putea fi – atunci când există – un caz particular al unei relaţii mai generale între mit şi rit şi între rituri înseşi. Această relaţie implică neapărat o corespondenţă termen cu termen între elementele unor rituri diferite în aparenţă sau între elementele cutărui rit şi ale cutămi mit, fără însă ca această corespondenţă să poată fi tratată ca o omologie. În exemplul care va fi discutat aici, ea necesită pentru a fi restituită o serie de operaţii prealabile: permutări sau transformări, în care se

află, poate, cauza redublării. Dacă această ipoteză este exactă, va trebui să se renunţe la căutarea raportului dintre mit şi ritual într-un fel de cauzalitate mecanică şi relaţia dintre ele să fie concepută pe planul unei dialectici, accesibilă numai cu condiţia ca în prealabil ele să fie reduse, atât unul, cât şi celălalt, la elementele lor structurale.

Schema unei atare demonstraţii mi se pare a constitui un omagiu potrivit operei şi metodei lui Roman Jakobson. El însuşi s-a preocupat în mai multe rânduri de mitologie şi de folclor; ajunge să amintesc articolul său despre mitologia slavă din *Standard Dictionary of Folklore* al lui Funk şi Wagnall, vol. I (New York, 1950) şi preţioasele sale comentarii la *Russian Fairy Tales* (New York, 1945). În al doilea rând, este clar că metoda pe care o urmez se reduce la o extindere într-un alt domeniu a metodei lingvisticii structurale, de care este asociat numele lui Jakobson. În sfârşit, el

însuşi s-a arătat întotdeauna deosebit de atent la legătura intimă care există între analiza structurală şi metoda dialectică; el încheie celebrele sale *Principes de phonologie historique*, spunând: „Legătura dintre statică şi dinamică este una dintre antinomiile dialectice cele mai fundamentale care determină ideea de limbă”. Încercând să aprofundez implicaţiile reciproce ale noţiunii de structură şi ale gândirii dialectice, nu fac decât să urmez una dintre căile pe care el însuşi le-a trasat.

În lucrarea lui G. A. Dorsey consacrată mitologiei indienilor pawnee din câmpiile Americii de Nord (*The Pawnee*: *Mythology*, partea I, Washington, 1906), se află, de la nr. 77 la 116, o serie de mituri care explică originea puterilor şamanice. În aceste mituri revine în mai multe rânduri (vezi nr. 77,86,89 şi passim) o temă pe care o voi numi pentru simplificare *băiatul însărcinat*. Să parcurgem, spre exemplu, mitul nr.

77.

Un tânăr neştiutor observă că are puteri magice care îi permit să vindece bolnavii. Gelos de reputaţia lui crescândă, un bătrân vrăjitor, oficial recunoscut, îi face câteva vizite însoţit de nevasta sa. Furios de a nu fi obţinut – şi pe drept cuvânt – niciun secret în schimbul propriilor sale învăţăminte, îi oferă băiatului pipa sa umplută cu ierburi magice. Astfel vrăjit, băiatul descoperă că este însărcinat. Acoperit de ruşine, îşi părăseşte satul şi pleacă să-şi caute moartea printre animalele sălbatice, înduioşate de nenorocirea lui, acestea hotărăsc să-l vindece, scot fetusul din corpul lui şi îi insuflă puterile lor magice, datorită cărora băiatul, întors printre ai săi, ucide pe vrăjitorul cel rău şi devine el însuşi un tămăduitor celebru şi respectat.

Dacă analizăm cu atenţie textul acestui mit, din care o singură versiune ocupă treisprezece pagini din lucrarea lui Dorsey, observăm că este

construit în jurul unei lungi serii de opoziţii: 1) *şaman iniţiat* / *şaman neiniţiat*, adică opoziţie între puterea dobândită şi puterea înnăscută; 2) *copil* / *bătrân*, căci mitul insistă asupra tinereţii sau a bătrâneţii fiecărui protagonist; 3) *confuzia sexelor* / *distincţia sexelor*; întreaga gândire metafizică a indienilor pawnee se bazează într-adevăr pe ideea că la originea universului elementele antagoniste sunt amestecate şi că la început opera zeilor a constat în a le separa. Băiatul este asexuat sau, mai exact, principiile mascul şi femelă sunt la el confundate. Invers, la bătrân, distincţia este irevocabilă, idee exprimată clar în mit prin cuplul întotdeauna prezent al vrăjitorului şi al soţiei sale, în opoziţie cu băieţandrul singur, dar care ascunde în el masculinitatea şi feminitatea (bărbatul însărcinat); 4) *fecunditatea copilului* (în pofida virginităţii lui) / *sterilitatea bătrânului* (cu toată căsătoria lui mereu reamintită); 5) raportul ireversibil al fecundării „fiului" de către „tată"

este dat în opoziţie cu o relaţie şi ea ireversibilă: răzbunarea „tatălui” fiindcă „fiul” nu-i încredinţează niciun secret (nu posedă niciunul) în schimbul alor sale; 6) opoziţie triplă între magia *vegetală* (şi *reală*: un drog graţie căruia bătrânul îl fecundează pe băiat, dar această magie este *vindecabilă*) şi magia de origine *animală* (şi *simbolică*: manipularea unui craniu), prin care băiatul îl ucide pe bătrân *fără şansă de reînviere*; 7) una din cele două magii procedează prin *introducere*, cealaltă prin *extragere*.

Această construcţie pe bază de opoziţii se regăseşte şi în amănunte. Animalele sunt cuprinse de milă faţă de băiat din două motive, care sunt bine precizate în text: el cumulează caracteristicile bărbatului şi ale femeii, ceea ce se traduce la el printr-o opoziţie între slăbiciunea propriului său corp (posteşte de mai multe zile) şi mărimea pântecelui său (din cauza stării sale). Pentru a-l face să avorteze, *erbivorele vomează*

oasele, în timp ce *carnivorele extrag carnea* (triplă opoziţie); în sfârşit, dacă băiatul îi că să moară din cauza pântecelui umflat (în versiunea nr. 89 fetusul este înlocuit cu un bulgăre de argilă care va creşte până va face să plesnească pe cel care îl poartă), vrăjitorul moare efectiv de ocluzie abdominală.

Versiunea dată la nr. 86 păstrează şi redublează totodată unele din aceste opoziţii: ucigaşul! şi coboară victima, legată de capătul unei frânghii, în lumea subterană (domiciliul animalelor magice, care sunt mamifere) pentru a o face să strângă pene de vultur şi de ciocănitoare, adică de păsări, locuitoare ale cerului şi asociate, în special, unul cu cerul-empireu, cealaltă cu furtuna. Această inversiune a sistemului lumii este însoţită de o redresare corelativă a opoziţiei (întâlnită în sistemul „drept” al mitului nr. 77) între carnivore şi erbivore, care, de data aceasta, se ocupă, aşa cum e „normal”, primele de oasele

fetusului, celelalte de sângele lui. Vedem astfel tot ceea ce o analiză structurală a conţinutului mitului ar putea numai ea singură să obţină: reguli de transformare care permit trecerea de la o variantă la alta prin operaţii asemănătoare acelora ale algebrei.

Există totuşi un alt aspect al problemei asupra căruia vreau să atrag atenţia aici. Cărui rit pawnee corespunde mitul băiatului însărcinat? La prima vedere nici unuia. Indienii pawnee n-au societăţi şamanice bazate pe clase de vârstă, pe când mitul subliniază opoziţia dintre generaţii. Accesul la aceste societăţi nu este supus unor probe sau taxe. Conform mărturiei lui Mûrie, la ei „calea uzuală pentru a deveni vraci era de a urma unui învăţător la moartea acestuia”[161]. Întregul nostru mit se sprijină, dimpotrivă, pe dubla noţiune a unei puteri înnăscute şi, din această cauză, contestate de magistru, care nu l-a iniţiat

161 J. R. Mûrie, Pawnee Societies, „Anthropol. Papers of the American Museum of Natural History“, vol. II. p. VII. 603. '

pe acela pe care îl refuză ca succesor.

Vom spune oare, aşadar, că mitul pawnee reflectă un sistem corelativ şi opus aceluia care prevalează în ritualul pawnee? Aceasta ar fi exact numai în parte, căci opoziţia nu ar fi pertinentă; ca să ne exprimăm mai precis, noţiunea de opoziţie nu este aici euristică: ea explică unele deosebiri între mit şi rit şi lasă altele neexplicate. Anume ea neglijează tema băiatului însărcinat, căruia noi i-am recunoscut totuşi un loc central în grupul de mituri examinat.

Dimpotrivă, toate elementele mitului se aşaza pe locurile lor atunci când îl confruntăm nu cu ritualul corespunzător al indienilor pawnee, ci cu ritualul simetric şi opus care prevalează la triburile din câmpiile Statelor Unite care îşi concep societăţile lor şamanice şi regulile de acces la ele într-o manieră inversă faţă de aceea a indienilor pawnee. După expresia lui Lowie, „indienii pawnee se deosebesc prin faptul că au

dezvoltat cel mai elaborat sistem de societăţi în afara seriilor de vârstă[162]. Sub acest raport, ei sunt opuşi indienilor blackfoot şi triburilor săteşti mandan şi hidatsa, care oferă exemplele cele mai extreme ale celuilalt tip şi cu care sunt legaţi nu numai cultural, ci şi geografic şi istoric prin intermediul indienilor arikara, a căror despărţire de schidi pawnee (tocmai aceia de la care Dorsey a cules miturile)

nu datează decât din prima jumătate a secolului al XVIII-lea.

La aceste triburi, societăţile constituie clase de vârstă; trecerea de la una la alta se face prin cumpărare; relaţia dintre vânzător şi cumpărător este concepută ca o relaţie între „tată" şi „fiu"; în sfârşit, candidatul se prezintă întotdeauna însoţit de soţia sa şi motivul central al tranzacţiei este o livrare a soţiei „fiului" către „tată", care îndeplineşte cu aceasta un coit real sau simbolic,

162 R. H. Lowie, Flains-Indian Age-Societies : historical and comparative Summary, „Anthropol. Papers of the American Museum of Natural History", vol. II, 1916, p. XIII, 890.

dar care este întotdeauna reprezentat ca un act de fecundare. Regăsim deci toate opoziţiile deja analizate pe planul mitului, cu inversarea valorilor atribuite fiecărui cuplu: iniţiat şi neiniţiat, tinereţe şi bătrâneţe, confuzia şi distincţia sexelor etc. Într-adevăr, în riturile mandan, hidatsa sau blackfoot „Fiul” este însoţit de soţia sa, după cum în mitul pawnee soţia îl însoţea pe „tată”; dar, pe când în acest din urmă caz ea era un simplu figurant, aici ea este aceea care joacă rolul principal: fecundată de tată şi dând naştere fiului, deci rezumând în ea acea bisexuali tate pe care mitul o atribuie fiului. Cu alte cuvinte, valorile semantice sunt aceleaşi, doar permutate cu un rând faţă de simbolurile care le servesc ca suport. În această privinţă este interesant de comparat termenii cărora le este rezervat rolul de agent fecundator în cele două sisteme: în mitul pawnee, pipa, transferată fiului de către tată şi soţia sa; nap sălbatic în ritul blackfoot, transferat mai întâi de tată către soţia

fiului, apoi de către aceasta celui din urmă; or, pipa, tub gol, este intermediarul dintre cer şi lumea de mijloc, deci simetrică şi inversă rolului rezervat napului sălbatic în mitologia triburilor de la Şesuri, aşa cum reiese foarte clar din nenumăratele variante ale ciclului zis *star-husband*, în care napul este un dop plin, servind de întrerupător între cele două lumi. Când ordinea lor este inversată, elementele îşi schimbă semnul.

Extraordinarul rit hidatsa (ale cărui paralele chineze arhaice n-au fost, după cunoştinţa mea, niciodată semnalate), al prestării femeilor într-o colibă acoperită cu carne uscată drept acoperiş, corespunde de asemenea mitului pawnee: plată în carne când taţilor fecundători, deţinători ai magiei, când animalelor magice care joacă rolul de non-taţi (= avortori); într-un caz însă carnea este prezentată ca un conţinător (coliba acoperită cu carne), pe când în celălalt este specificat că ea trebuie să fie oferită ca un conţinut (sacoşe

îndesate cu carne). Am putea urmări în continuare aceste paralelisme, care ne-ar conduce toate la aceeaşi concluzie: mitul pawnee expune un sistem ritual invers, nu al celui care predomină în acest trib, ci al unui sistem pe care el nu-l aplică şi care este cel al triburilor înrudite, a căror organizare rituală este opusă organizării sale proprii. În afară de aceasta, relaţia dintre cele două sisteme are un caracter contrapunctic: dacă unul este considerat ca o progresie, celălalt apare ca o retrogresie.

Am situat astfel un mit pawnee într-un raport de corelaţie şi de opoziţie cu un ritual străin. Este remarcabil faptul că un raport de acelaşi tip, dar de un ordin şi mai complex, a putut să fie descoperit între acelaşi mit şi un ritual care, fără să fie specific numai tribului pawnee, a format obiectul unui studiu deosebit de aprofundat, efectuat în cadrul acestuia, şi anume ritualul hako[163].

163 A. C. Fletcher şi J. R. Mûrie. The Hako : a Pawnee Ceremony, .,22nd Annual Report, Bureau of American Ethnology“, partea a Il-a, Washington, 1900 - 1901 (1904).

Hako este un ritual de alianţă între două grupuri; spre deosebire de societăţile indienilor pawnee, al căror loc în structura socială este fix, grupurile în cauză pot să se aleagă între ele în mod liber. Totuşi, procedind astfel, ele se pun în relaţia *tată – fiu*, adică tocmai aceea care defineşte raportul stabil dintre clasele de vârstă consecutive din triburile săteşti. Aşa cum a demonstrat cu profunzime altă dată Hocart, relaţia *tată/fiu*, pe care se bazează hako, poate fi considerată ca o permutare a unei relaţii de alianţă între paterni şi materni[164]. Cu alte cuvinte, mitul băiatului însărcinat, ritualul mandan şi hidatsa, de acces la gradul superior al unei serii de clase de vârstă, şi ritualul hako reprezintă tot atâtea grupuri de permutări a căror lege este o echivalenţă între opoziţia *tată – fiu* şi opoziţia *bărbat/femeie*. Personal sunt gata să susţin că această ecuaţie se bazează ea însăşi pe caracterele distinctive ale sistemului de înrudire zis crow-omaha, în care

164 A. M. Hocart, Covenants, în : The Life-Giving Myth, Londra, 1952.

relaţiile dintre grupuri aliate sunt formalizate tocmai în termeni de relaţii între ascendenţi şi descendenţi. Ne lipseşte însă aici spaţiul necesar pentru dezvoltarea acestui aspect al problemei.

Mă voi mulţumi deci cu o examinare rapidă a ultimelor faze ale ritualului (de la 16 la 19 în decupajul lui Fletcher), acelea care sunt investite cu caracterul cel mai sacru şi care prezintă o serie de analogii remarcabile cu mitul băiatului însărcinat. Grupul tatălui a sosit în satul fiului; el capturează în mod simbolic un copil (băiat sau fată, deci asexuat sau, mai exact, cu sexul încă nedeterminat, vezi loc. cit., p. 201), îl sacralizează printr-o serie de oncţiuni care au ca obiect să-l identifice cu Tirawa, divinitate supremă a lumii cereşti. Copilul este ridicat apoi într-o cuvertură cu picioarele întinse înainte şi în această poziţie este manipulat în felul unui falus pentru un coit simbolic cu lumea, figurată printr-un cerc trasat pe sol, în care se presupune că lasă să cadă ca pe

un ou un cuib de grangur (*Oriolus*): „Punerea picioarelor unui copil în mijlocul cercului înseamnă a da o viaţă nouă”, comentează fără echivoc informatorul indigen

(loc. cit., p. 245). În sfârşit, cercul este şters, copilul spălat de unsori şi trimis înapoi să se joace cu tovarăşii săi.

Este clar că toate aceste operaţii pot fi privite ca o permutare a elementelor mitului copilului însărcinat. În ambele cazuri avem trei protagonişti:

serie mit :	fiu	tată (sau soţ)	soţia tatălui ;
serie rit :	fiu (permutarea soţiei)	tată (permutarea soţului)	copil (permutarea fiului)

De asemenea, în ambele serii, doi protagonişti au sexul determinat, iar unul nedeterminat (fiu sau copil).

În seria mit, absenţa determinării sexului la fiu îi permite să fie jumătate bărbat şi jumătate femeie; în seria rit, el devine bărbat deplin (agent al coitului) şi femeie deplină (naşte efectiv un cuib, care simbolizează un ou, într-un cerc, care

simbolizează un cuib).

Întreaga simbolică a ritualului hako implică fecundarea fiului de către tată prin intermediul funcţiei ambivalente a copilului, aşa cum în mit funcţia ambivalenţă a cuplului vrăjitor-femeie fecundează copilul, iar în ritualul triburilor săteşti tatăl fecundează fiul prin funcţia ambivalenţă a soţiei acestuia din urmă. Această ambiguitate sexuală a unuia dintre protagonişti este permanent subliniată în context; vom compara în această privinţă sacul din care ies picioarele copilului (hako); copilul mascul cu pântecele umflat (mit pawnee); femeia ţinând în gură un nap rotund (mit blackfoot, fondator al ritului de acces în societatea *kit-foxes* prin prestarea soţiei).

Într-un alt studiul am încercat să arăt că modelul genetic al mitului (adică acela care îl generează, dându-i simultan şi structura) constă în aplicarea a *patru* funcţii la *trei* simboluri; aici cele patru funcţii sunt determinate prin dubla opoziţie:

prim născut / *mezin* şi *mascul* / *femelă*, de unde rezultă funcţiile: tată, mamă, fiu, fiică. În mitul băiatului însărcinat, tatăl şi mama dispun fiecare de un simbol distinct şi funcţiile fiu, fiică sunt întrunite sub al treilea simbol disponibil: copilul. În ritualul mandanhidatsa, tatăl şi fiul sunt distincţi, iar soţia fiului serveşte ca suport pentru funcţiile: mamă, fiică. Mai complexă este situaţia în ritualul hako, în care simbolurile – tot în număr de trei – fac să intervină, pe lângă tată şi fiu, un personaj nou: copilul (băiat sau fată) fiului. Dar aici aplicarea unor funcţii la simboluri cere o dihotomizare ideală a acestora din urmă. După cum am văzut, tatăl este tată şi mamă în acelaşi timp, fiul este fiu şi fiică, iar personajul copilului împrumută de la celelalte două simboluri una dintre semifuncţiile lor: agent fecundator (tată) şi subiect fecundat (fiică). Este remarcabil faptul că această repartiţie mai complexă a funcţiilor între simboluri caracterizează singurul din cele trei

sisteme care cere reciprocitate: căci, dacă este vorba totuşi de a încheia o alianţă, aceasta este în primul caz refuzată, în al doilea solicitată şi numai în al treilea caz este negociată.

Relaţia dialectică între mit şi ritual trebuie să facă apel la considerente de structură pe care nu le putem examina aici, mulţumindu-ne să trimitem pe cititor la studiul deja citat. Sperăm însă că am putut arăta că pentru a înţelege acest studiu este indispensabil să comparăm mitul şi ritul nu numai în cadrul aceleiaşi societăţi, ci şi cu credinţele şi practicile societăţilor vecine. Dacă un grup oarecare de mituri pawnee reprezintă o permutare, nu numai a anumitor ritualuri ale aceluiaşi trib, ci şi a celor aparţinând altor populaţii, nu ne putem mulţumi cu o analiză pur formală: aceasta constituie o etapă preliminară a cercetării, fecundă în măsura în care permite formularea, în termeni mai riguroşi decât se face de obicei, a problemelor de geografie şi de istorie.

Dialectica structurală nu contrazice, aşadar, determinismul istoric: ea îl reclamă şi îi dă un nou instrument. Împreună cu Meillet şi Trubetzkoy, Jakobson a dovedit de altfel, în câteva rânduri, că fenomenele de influenţă reciprocă între arii lingvistice geografic vecine nu se pot sustrage analizei structurale; aceasta este celebra teorie a afinităţilor lingvistice. Am încercat să aduc acestei teorii o modestă contribuţie, aplicată într-un alt domeniu, subliniind că afinitatea nu constă numai în difuziunea, în afara ariei lor de origine, a unor proprietăţi structurale sau în repulsia care se opune propagării lor: afinitatea poate să procedeze şi prin antiteză şi să genereze structuri care oferă caracterul unor răspunsuri, remedii, scuze sau chiar remuşcări. În mitologie, ca şi în lingvistică, analiza formală pune imediat o problemă: problema *sensului*.

ARTĂ

CAPITOLUL XIII

DEDUBLAREA REPREZENTĂRII ÎN ARTELE ASIEI ŞI ALE AMERICII[165]

Etnologii contemporani manifestă o oarecare repulsie faţă de studiile de artă primitivă comparată. Motivele lor sunt uşor de înţeles: până acum, studiile de acest fel au urmărit aproape exclusiv să dovedească contacte culturale, fenomene de difuziune şi împrumuturi. Era de ajuns ca acelaşi detaliu decorativ, aceeaşi formă singulară să apară în două părţi ale lumii, pentru ca, oricare ar fi fost distanţa geografică dintre ele şi intervalul istoric, adeseori considerabil, dintre cele două manifestări ale lor, entuziaştii să proclame de îndată unitatea originii lor şi existenţa neîndoielnică a unor relaţii preistorice între culturi, care, în alte privinţe, nu sunt comparabile. Se ştie câte abuzuri, pe lângă descoperiri fecunde, a generat această căutare

165 Apărut sub acest titlu în „Renaissance“, revistă trimestrială publicată de „L'École libre des hautes études“, New York, vol. 2 şi 3, 1944 - 1945, p. 168 - 186

pripită de analogii „cu orice preţ”. Dar, pentru a ne feri de ele, specialiştii în domeniul culturii materiale mai au încă de definit diferenţa specifică ce separă o trăsătură, un complex de trăsături sau un stil, susceptibile de recurenţe independente şi multiple, de cele a căror natură şi caractere exclud posibilitatea unei repetări fără a se recurge la împrumuturi.

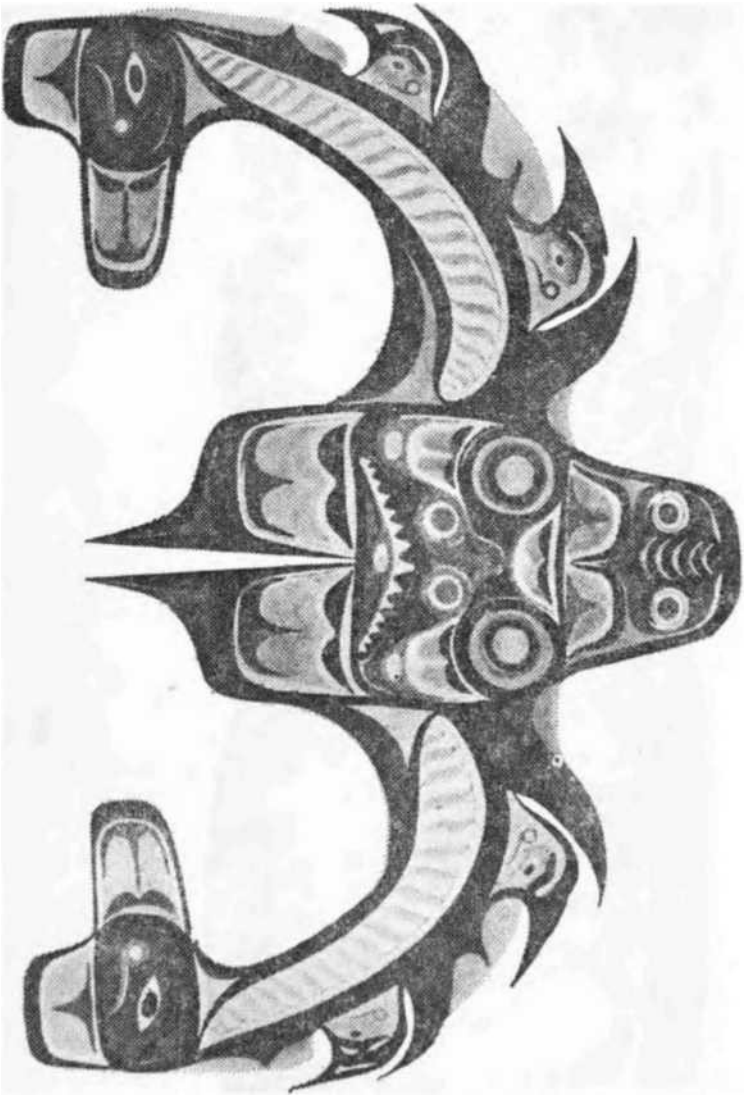
Îmi propun, aşadar, nu fără ezitare, să contribui cu câteva piese la un dosar dezbătut cu pasiune şi deplină justificare. Acest dosar voluminos pune în cauză în acelaşi timp coasta de nord-vest a Americii de Nord, China, Siberia, Noua Zeelandă, poate chiar India şi Persia; mai mult, documentele invocate ţin de perioade foarte diferite; secolele al XVIII-lea şi al XIX-lea e.n. pentru Alaska, I-ul până la al II-lea mileniu î.e.n. pentru China, arta preistorică din regiunea Amurului şi o perioadă care se întinde din secolul al XIV-lea până în al XVIII-lea pentru Noua

Zeelandă. Nu s-ar putea concepe o cauză mai ingrată. Am evocat în altă parte dificultăţile aproape insurmontabile întâlnite de ipoteza unui contact precolumbian între Alaska şi Noua Zeelandă. Problema este, fără îndoială, mai simplă atunci când comparăm Siberia şi China cu nordul Americii: distanţele devin rezonabile şi nu mai este vorba decât de a depăşi un obstacol de unul sau două milenii. Dar chiar şi în acest caz şi oricare ar fi certitudinile intuitive care se impun irezistibil spiritului, ce solicitare de fapte este necesară pentru o realiza o construcţie de o aparentă soliditate! Într-o lucrare ingenioasă şi strălucită, C. Hentze devine un adevărat strângător de petice al americanismului, adunându-şi dovezile ca pe nişte fărâme culese din cele mai diverse culturi şi scoţând în evidenţă detalii uneori nesemnificative2. În loc de a justifica impresia, analiza sa o dezagregă şi nimic în aceste *membra disjecta poetaie* nu mai pare să

justifice sentimentul profund de înrudire pe care contactul global cu cele două arte l-a declanşat cu atâta vigoare.

Şi, totuşi, este imposibil să nu fii frapat de analogiile prezentate de arta de pe coasta de

Cutie reprezentând o broască, coasta de nordvest, secolul al XIX-lea.



Pictură reprezentând un rechin; caçpi este arătat din faţă, pentru ca să se poată vedea simbolurile caracteristice ale rechinului, însă

corpul este despicat pe toată lungimea şi cele două jumătăţi sunt răsfrânte în plan la dreapta şi la stânga capului.

Femei caduveo cu faţa pictată, 1935.

Femeie caduveo cu faţa pictată, 1892.

Desenul unui şef maori, secolul al XIX-lea.

Nord-vest a Americii cu aceea a Chinei arhaice. Aceste analogii rezidă nu atât în aspectul exterior al obiectelor, cât în principiile fundamentale ce pot fi desprinse din analiza celor două arte. Această muncă a fost întreprinsă de Leonhard Adam, ale cărui concluzii le rezum aici1. Procedeele care caracterizează cele două arte sunt: a) stilizare intensă; b) schematism sau simbolism, care se exprimă prin accentuarea unor trăsături caracteristice sau prin adăugirea unor atribute semnificative (astfel, în arta de pe coasta

nord-vestică, castorul este semnalat prin beţişorul pe care îl ţine în labe); e) reprezentarea corpului printr-o „imagine dedublată" (*split reprezentation*); d) dislocarea detaliilor izolate arbitrar de ansamblu; e) reprezentarea *unui* individ văzut din faţă prin *două* profiluri; f) simetrie foarte elaborată care foloseşte adeseori asimetrii de detaliu; g) transformarea ilogică a detaliilor în elemente noi (astfel o labă devine un cioc, un motiv de ochi este folosit pentru a marca o articulaţie sau invers); h) în sfârşit, reprezentarea mai mult intelectuală decât intuitivă, scheletul sau organele interne prevalând asupra reprezentării corpului (procedeu frapant şi în nordul Australiei)[166]. Or, aceste procedee nu sunt specifice artei americane de pe coasta nord-vestică: după cum scrie Leonhard Adam, „diversele principii tehnologice şi artistice manifestate atât în vechea Chină, cât şi în nordvestul Americii sunt aproape în întregime

166a ltamerikanischen Kulturbeziehungen mit besonderer

identice”[167].

Constatând aceste asemănări, este interesant să remarcăm în acelaşi timp că, pentru motive cu totul diferite, arta chineză arhaică şi cea de pe coasta nord-vestică au fost asimilate în mod independent artei maori din Noua Zeelandă1. Acest fapt e cu atât mai remarcabil, cu cât arta neolitică din regiunea Amurului, în care unele teme (cum este pasărea cu aripile desfăcute şi al cărei pântece e format dintr-o faţă solară) sunt practic identice cu cele de pe coasta nordvestică, prezintă, după spusele unor autori, „o ornamentaţie curbilinie surprinzător de bogată, înrudită, pe de o parte, cu aceea din arta ainu şi maori şi pe de altă parte, cu culturile neolitice din China (Ian-şao) şi Japonia (Jomon); ea constă în special din tipul de ornamentaţie cu panglică, caracterizată prin motive complexe ca ţesătură, spirală şi meandră, în contrast cu decoraţia

167 Recenzia la lucrarea Carl Hentze, Frühchinesische Bronzen und Kultdarstellungen, Anvers, 1937, în : „Man“, vol. 39, nr. 60.

geometrică rectangulară a culturii Baikalului”[168][169]. Astfel, arte care aparţin unor regiuni şi unor epoci foarte diferite şi care prezintă între ele analogii evidente sugerează, fiecare în parte şi din motive independente, apropieri totuşi incompatibile cu exigentele geografiei şi ale istoriei.

Suntem noi prinşi, aşadar, într-o dilemă care ne condamnă fie să renegăm istoria, fie să rămânem orbi în faţa acestor asemănări de atâtea ori verificate? Antropologii şcolii difuzioniste nu au ezitat în ceea ce îi priveşte să forţeze mâna criticii istorice. Nu am de gând să apăr ipotezele lor aventuroase; trebuie să spun însă că atitudinea prudenţilor lor adversari este, în ordine negativă, tot atât de puţin satisfăcătoare ca pretenţiile fabuloase pe care ei se mărginesc doar să le contrazică. Studiile de artă primitiva comparată

168 Pentru China şi Noua Zeelandă cf. H. Heine Geldern, în: „Zeitschrift für Rassenkunde“, Stuttgart, vol. 2, 1935. /
169 Henri Field şi Eugene Prostov. Results of Soviet Investigation in Siberia. 1940 - 1941, „American Anthropologist“, vol. 44, 1942, p. 396.

au fost. fără îndoială, cotiipromise de zelul căutătorilor de contacte culturale şi de împrumuturi. Mai mult, trebuie s-o spunem cu toată tăria, ele au fost compromise de fariseii intelectuali care preferă să nege conexiuni evidente pentru că ştiinţa lor nu dispune încă de nicio metodă de interpretare satisfăcătoare care să le poată fi aplicată. A nega fapte pentru că le crezi de neînţeles este, desigur, din punctul de vedere al progresului cunoaşterii mai steril decât a elabora ipoteze; chiar dacă nu sunt acceptabile, aceste ipoteze suscită, tocmai prin insuficienţa lor, critica şi cercetarea care vor reuşi în cele din urmă să le depăşească *1*.

Ne menţinem deci dreptul de a compara arta americană şi aceea a Chinei sau a Noii Zeelande, chiar dacă a fo: st adusă de o mie de ori dovada că maori nu au putut transporta armele şi ornamentele lor pe coasta Pacificului. Fără îndoială, ipoteza contactului cultural explică mai

bine ca oricare alta similitudinile complexe pe care întâmplarea nu le-ar putea explica. Iar dacă istoricii afirmă că un contact era imposibil, aceasta nu dovedeşte că similitudinile sunt iluzorii, ci numai că trebuie să ne îndreptăm în altă parte pentru a găsi explicaţia. Fecunditatea efortului difuzioniştilor provine tocmai din explorarea sistematică efectuată de ei a posibilităţilor istoriei. Dacă istoria, neîncetat solicitată (şi care trebuie *cea dintâi* solicitată), răspunde nu, atunci să ne îndreptăm spre psiho-

1 în cartea sa *Medieval American Art*, New York, 1943, dr. Pal Kelemen, care apreciază că asemănările dintre artele americane şi unele arte ale celor mai avansate civilizaţii din emisfera orientală nu sunt altceva decât „iluzii optice" (vol. I, p. 377), motivează această opinie scriind: „Arta precolumbiană a fost creată şi dezvoltată de o mentalitate total străină de a noastră1" (*ibid.*, p. 378). Mă îndoiesc dacă în întreaga operă a şcolii

difuzioniste se poate găsi o singură afirmaţie atât de total gratuită şi superficială, şi lipsită de sens.

Logic sau spre analiza structurala a formelor şi să ne întrebăm dacă nu cumva unele conexiuni interne, de natură psihologică sau logică, nu ne permit să înţelegem unele recurenţe simultane, cu o frecvenţă şi o coeziune care nu pot rezulta din simplul joc al probabilităţilor. Tocmai în acest spirit voi aduce acum contribuţia mea la dezbatere.

Pentru arta de pe coasta Pacificului din nord-vestul Americii, dedublarea reprezentării a fost descrisă de Franz Boas astfel: „Animalul este închipuit ca tăiat în două de la cap la coadă... Intre ochi se află o depresiune adâncă ce se extinde de-a lungul nasului. Aceasta arată că însuşi capul nu a fost considerat ca o imagine frontală, ci ca două profile care se unesc la gură şi la nas, şi nu sunt în contact unul cu altul la nivelul ochilor şi al frunţii... Animalele sunt reprezentate

sau ca despicate în două, astfel încât profilurile sunt alăturate la mijloc, sau este arătată o imagine frontală a capului cu două profiluri alăturate de corp" *t*. Acelaşi autor

Fig. 17. – Haida, pictură reprezentând un urs (după *Frapz Boas*).

1 Franz Boas, *Primitive Art*, „Instituitei for Sammenlignende Kulturforskning", Oslo, seria B, voi. VIII, 1927, p. 223 – 224.

analizează în modul următor cele două picturi pe care le reproducem aici (fig. 17 şi 18, corespunzând în textul citat cu fig. 222 şi 223):

„Fig. 222 (o pictură haida) prezintă un desen obţinut în acest mod. Desenul reprezintă un urs. Lăţimea enormă a gurii, care se observă în aceste cazuri, este obţinută prin alăturarea a doua

profiluri din care este alcătuit capul. Această tăiere a capului este mai clar arătată în tabloul din figura 223, care reprezintă de asemenea ursul. Este o pictură de pe faţada unei case tsimshian, gaura circulară din mijlocul desenului fiind uşa casei. Animalul e tăiat din spate spre faţă, astfel încât numai partea frontală a capului aderă una la alta. Cele două jumătăţi ale maxilarului inferior nu se ating una de alta. Spatele este reprezentat prin contururi negre, în care părul este indicat prin linii subţiri. Indigenii tsimshian numesc un asemenea desen «întâlnirea urşilor», ca şi cum ar fi reprezentaţi doi urşi" 4.

Comparaţi această analiză cu aceea a procedeului similar din arta Chinei arhaice făcută de Cred: „Una din caracteristicile cele mai distinctive ale artei decorative Şan este o metodă specifică prin care animalele erau reprezentate în suprafeţe plane sau rotunjite. Este ca şi cum cineva ar lua animalul şi l-ar despica în lung,

pornind din vârful cozii până aproape de vârful nasului, apoi cele două jumătăţi sunt trase în părţi şi animalul, secţionat în două, este întins plan pe suprafaţă, cu cele două jumătăţi legate numai la vârful nasului”[170]. Acelaşi autor, care nu cunoaşte, se pare, lucrarea lui Boas, după ce întrebuinţase aproape exact ăteâaşi termeni ca acesta din urmă, adaugă: „În timp ce studiam desenul din perioada Şan, eram urmărit mereu de sentimentul că această artă are o mare asemănare, în spirit cu siguranţă şi poate şi în detalii, cu aceea a... indienilor de pe coasta nord-vestică” *i.*

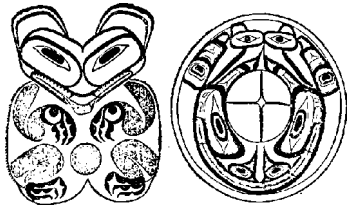


Fig. 18. – Stânga: Tsimshian. Pictură reprezentând un urs pe faţada unei case. Dreapta: Haida. Pălărie de lemn pictată, cu un motiv

170 H. G. Creel. On the Origins of the Manufacture and Decoration of Bronze in the Shang Period, ,,Mo- numenta Serica“, vol. I, fasc. 1, p. 64, 1935.

reprezentând un peşte (Callionym) (după *Franz Boas*).

Această tehnică atât de caracteristică pe care o regăsim în arta Chinei arhaice, la primitivii din Siberia şi în Noua Zeelandă apare şi la cealaltă extremitate a continentului american la indienii caduveo. Un desen pe care îl reproducem aici reprezintă o faţă pictată după uzul tradiţional al femeilor acestui mic trib din sudul Braziliei, unul dintre ultimele vestigii ale populaţiei guaicuru, înfloritoare pe vremuri. Am descris în altă parte modul în care sunt executate aceste picturi şi funcţia lor în cultura indigenăz. Este suficient să amintesc că

1 Ibid.

2 Indian Cosmetics, New York, VW, nr. 1,1942; *Tristes Tropiques*, Paris. 1955 (vezi şi *Tropice triste*, Bucureşti, Editura ştiinţifică, 1968. – *Nota trad.*).

Aceste picturi sunt cunoscute încă din secolul

al XVII-lea, de la primele contacte cu populaţia guaicuru, şi că din acea epocă ele nu par să fi evoluat. Acestea nu sunt tatuaje, ci picturi ce trebuie să fie reînnoite după câteva zile şi care sunt executate cu o spatulă de lemn muiată în sucuri de fructe şi de frunze sălbatice. Femeile care îşi pictează reciproc faţa (şi care altă dată îi pictau şi pe bărbaţi) nu lucrează după un model, ci improvizează în limitele unei tematici tradiţionale complexe. Printre cele patru sute de desene originale culese la faţa locului în 1935 nu am întâlnit două asemănătoare. Totuşi, deosebirile provin mai mult din aranjamentul mereu reînnoit al elementelor principale decât dintr-o reînnoire a acestor elemente: spirale simple şi duble, haşuri, volute, meandre

Fig. 19. – Bronz descoperit aproape de An-Ian (China). În panoul din mijloc se vede o mască dedublată de *t ao Vieh*, fără maxilarul inferior. Urechile formează o a doua mască, deasupra celei dintâi; fiecare ochi al celei de-a doua măşti poate fi interpretat şi el – ca aparţinând unui mic dragon figurat de fiecare ureche a măştii principale. Cei doi mici dragoni sunt văzuţi din profil şi puşi faţă în faţă, ca aceia ai panoului superior. La rândul lor, aceştia din urmă pot reprezenta o mască de berbec văzută din faţă şi ale cărui coarne sunt figurate de corpul dragonului.

Decorul capacului poate fi interpretat într-un mod analog (după W. *Perceval Yetts*, *An-Yang*: *a Retrospect*).

greceşti, cârcei de viţă de vie, cruci şi scântei. Având în vedere data îndepărtată la care această artă subtilă a fost descrisă pentru prima oară, trebuie exclusă orice influenţă spaniolă. La ora actuală, numai câteva femei bătrâne păstrează vechea virtuozitate şi nu e greu de prevăzut momentul când ea va dispărea cu desăvârşire.

Figura VIII prezintă un bun exemplu al acestor picturi. Decorul este construit simetric în raport cu două axe liniare: unul vertical, care urmează planul median al feţei, celălalt orizontal, care taie faţa la înălţimea ochilor, reprezentaţi schematic şi la o scară redusă. Ei servesc ca punct de plecare pentru două spirale inversate, care o cupă una obrazul drept, cealaltă partea stângă a frunţii. Motivul în formă de arc compozit ornat cu cârcei, care se află în partea inferioară a picturii, reprezintă buza superioară şi se aplică pe ea. Acest motiv, mai mult sau mai puţin bogat şi mai

mult sau mai puţin transformat, îl găsim în toate picturile faciale şi pare să fie elementul constant al acestora. Din cauza asimetriei sale aparente, analiza decorului nu e uşoară. Această asimetrie marchează însă o simetrie reală, deşi complexă: cele două axe se întretaie la rădăcina nasului şi împart faţa în patru sectoare triunghiulare: jumătatea stângă a frunţii, jumătatea dreaptă a frunţii, aripa dreaptă a nasului şi obrazul drept, aripa stângă a nasului şi obrazul stâng. Triunghiurile opuse au un decor simetric. Dar decorul fiecărui triunghi este el însuşi un decor dublu, care se repetă inversat în triunghiul opus. Astfel fruntea (jumătatea dreaptă) şi obrazul stâng sunt umplute mai întâi cu un triunghi de meandre greceşti, apoi, separat de acesta printr-o fâşie oblică goală, cu două spirale duble, aşezate una după alta şi ornate cu cârcei. Fruntea (jumătatea stângă) şi obrazul drept sunt decorate cu o spirală largă simplă împodobită cu circei, pe care e

suprapus un alt motiv în formă de pasăre sau de flacără, care evocă fâşia oblică vidă a ansamblului altern. Avem deci două perechi de teme, care se repetă fiecare de două ori şi în mod simetric. Această simetrie este afirmată însă când în raport cu una sau cu cealaltă din cele două axe orizontală şi verticală, când în raport cu triunghiurile delimitate de bisectarea acestor axe. Formula aminteşte, cu o complexitate mult mai mare, pe aceea a figurilor din cărţile de joc. Figurile IV, V, VI, oferă alte exemple şi sunt variaţii ale unui procedeu în fond identic.

În figura VIII însă merită atenţie nu numai decorul pictat. Artista (o femeie cam de treizeci de ani) a vrut de asemenea să reprezinte faţa şi chiar părul. Or, este evident că ea a făcut-o prin dedublarea reprezentării: în realitate, figura nu este văzută din faţă; ea este compusă din două profile alipite. Aşa se explică lărgimea ei extraordinară şi conturul în formă de inimă;

depresiunea care desparte fruntea în două jumătăţi aparţine şi ea reprezentării profilurilor, iar acestea se unesc de la rădăcina nasului până la bărbie. Compararea figurilor 17,18 şi VIII subliniază identitatea acestui procedeu cu cel al artiştilor de pe coasta nord-vestică a Americii.

În aceeaşi măsură există şi alte caracteristici esenţiale comune celor două arte nord şi sudamericane. Am subliniat deja pe aceea a dislocării subiectului în elemente, recompuse la rândul lor după nişte reguli convenţionale fără legătură cu natura. Această dislocare nu este mai puţin izbitoare în arta caduveo, în care ea apare totuşi în mod indirect. Boas a descris minuţios dislocarea corpurilor şi a feţelor în arta de pe coasta nord-vestică: sunt decupate chiar organele şi membrele şi cu ajutorul lor se reconstituie un individ arbitrar. Astfel, într-un stâlp totemic haida”. imaginea trebuie să fie… explicată în aşa fel încât animalul să fie răsucit de două ori, coada

fiind întoarsă peste spinare, iar capul fiind întors mai întâi în jos sub stomac, apoi despicat şi întins în afară" i. Într-o pictură kwakiutl reprezentând un delfin (Or*ca* se*.)*, „animalul a fost despicat de-a lungul întregii spinări spre faţă. Cele două profiluri ale capului au fost împreunate... Aripioara dorsala care, conform metodelor descrise mai sus ţimagine dedublată], ar trebui să apară pe ambele părţi ale trupului, a fost tăiată de pe spinare înainte ca animalul să fi fost spintecat şi apare acum aşezată peste joncţiunea celor două profiluri ale capului. Înotătoarele sunt aşezate de-a lungul celor două părţi ale trupului, la care ele aderă numai într-un singur punct. Cele două jumătăţi ale cozii au fost răsucite în afară, astfel încât partea de jos a figurii formează o linie dreaptă" 2 (fig. 20). Asemenea exemple pot li uşor multiplicate.

Fig. 20 – Kwakiutl. Pictură pe o faţadă de casă, reprezentând un delfin (după *Franz Boas*).

Arta caduveo împinge dislocarea în acelaşi timp mai departe şi mai puţin departe. Mai puţin departe fiindcă faţa sau corpul pe care se operează sunt o faţă şi un corp din carne şi oase, care n-ar putea fi descompuse şi recompuse fără a se recurge la o chirurgie greu de

1 Franz Boas, *ioc. cât.*, p. 238.

2 *Ibid.*, p. 239 şi fig. 247.

conceput. Integritatea feţei reale este deci respectată, dar această faţă este, totuşi, dislocată de asimetria sistematică datorită căreia armonia ei naturală este negată şi înlocuită de armonia artificială a picturii. Dar tocmai fiindcă această pictură, în loc să reprezinte imaginea unei feţe

deformate, deformează efectiv o faţă veritabilă, dislocarea merge mai departe decât cea descrisă mai înainte. Aici intervine peste valoarea decorativă un element subtil de sadism, care explică cel puţin în parte de ce farmecul erotic al femeilor caduveo (exprimat în picturi şi tradus de ele) atrăgea pe vremuri spre malurile râului Paraguay pe cei certaţi cu legea şi pe căutătorii de aventuri. Unii, bătrâni acum şi instalaţi prin căsătorie printre indigeni, mi-au descris fremătând acele corpuri de adolescente complet goale, acoperite cu reţele şi arabescuri de o subtilitate perversă. Tatuajele şi picturile corporale de pe coasta nord-vestică, din care, după cât se pare, lipsea elementul sexual şi al cărui simbolism adeseori abstract prezintă un caracter mai puţin decorativ, se arătau la fel de dispreţuitoare faţă de simetria feţei omeneşti1.

Se observă de asemenea că compoziţia picturilor caduveo, centrată în jurul unui ax dublu,

orizontal şi vertical, analizează faţa după un procedeu de dedublare, dacă putem spune aşa, redublată: pictura recompune faţa nu în două profiluri, ci în patru sferturi (fig. 21). Asimetria are, aşadar, o funcţie formală, aceea de a asigura distincţia dintre sferturi: acestea s-ar contopi în două profiluri dacă câmpurile, în loc de a se opune la vârfuri, s-ar repeta simetric la dreapta şi la stânga. Dislocarea şi dedublarea sunt funcţional legate.

Urmărind acest paralelism între arta de pe coasta nord-vestică şi aceea a indienilor cadu-

1 Vezi, de exemplu, tatuajele tlingit reproduse de J. R. S w a n t o n, „26th Annual Report of the Bureau of American Ethnology”, planşele XLVIII – LVI; F. Boas, loc. cit., p. 250 – 251 (picturi corporale).

Veo, merită să mai fie semnalate câteva puncte. Şi într-un caz, şi în celălalt, sculptura şi desenul reprezintă cele două mijloace

fundamentale de expresie; şi într-un caz, şi în celălalt, sculptura prezintă un caracter realist, pe când

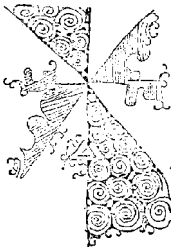


Fig. 21 – Caduveo. Motiv de pictură facială, executat de o femeie indigenă pe o foaie de hârtie. (*Colecţia autorului*).

Desenul este mai curând simbolic şi decorativ. Sculptura caduveo (cel puţin în perioada istorică) se limitează, desigur, la fetişuri şi la reprezentări de zei întotdeauna de dimensiuni mici, spre deosebire de arta monumentală a Canadei şi Alaskăi; dar caracterul realist, dubla tendinţă spre portret şi stilizare, precum şi valoarea esenţialmente simbolică a motivelor desenate sau pictate sunt aceleaşi. În ambele cazuri, arta masculină, centrată pe sculptură, îşi

afirmă voinţa reprezentativă, pe când arta feminină – limitată pe coasta nord-vestică la ţesături şi împletituri, incluzând în plus desenul la indigenii din sudul Braziliei şi din Paraguay – este o artă nereprezentativă. Aceste constatări sunt adevărate, în ai pbele cazuri, pentru desenele textile, dar caracterul primitiv al picturilor faciale guaicuru nu ne este cunoscut; este posibil ca temele lor, a căror semnificaţie este astăzi pierdută, să fi avut pe vremuri un sens realist sau cel puţin simbolic. Cele două arte practică decoraţia folosind şabloane, creând combinaţii mereu reînnoite graţie aranjamentului variat al motivelor elementare. În sfârşit, în ambele cazuri, arta este intim legată de organizarea socială: motivele şi temele servesc pentru a exprima deosebiri de rang, privilegii de nobleţe şi grade de prestigiu. Cele două societăţi erau la fel de ierarhizate şi arta lor decorativă servea la traducerea şi la afirmarea gradelor ierarhice 1.

Aş dori acum să sugerez o comparaţie rapidă între arta caduveo şi o altă artă, care şi ea a practicat dedublarea reprezentării: aceea a maorilor din Noua Zeelandă. Vom aminti mai întâi că arta de pe coasta nord-vestică a fost, pentru alte raţiuni, comparată frecvent cu aceea a Noii Zeelande. Unele din aceste raţiuni, cum ar fi identitatea aparentă a cuverturilor ţesute folosite în cele două regiuni, s-au dovedit fără valoare, altele sunt mai rezistente: de exemplu, acelea deduse din asemănarea măciucilor din Alaska cu *patu mere* maori. Această enigmă am evocat-o cu alt prilej2.

Paralelismul cu arta guaicuru se bazează pe alte apropieri: nicăieri altundeva decât în aceste două regiuni, decorul facial şi corporal nu a atins o dezvoltare similară, niciun asemenea rafinament. Tatuajele maori sunt bine cunoscute. Reproducem aici patru dintre ele (fig. VII ŞI VIII), care pot fi comparate în mod util cu fotografiile

feţelor caduveo.

Analogiile sunt izbitoare: complexitatea decorului care introduce haşuri, meandre şi spirale (acestea din urmă înlocuite adeseori în arta caduveo prin meandre greceşti, care atestă influenţe andine), aceeaşi tendinţă de a acoperi câmpul facial în întregime, aceeaşi localizare a decorului în jurul buzelor în tipurile mai simple. Dar trebuie semnalate şi unele deosebiri. Deosebirea care ţine de faptul că decorul maori este tatuat, în timp ce decorul caduveo este pictat, poate fi neglijată; căci nu e deloc îndoielnic că şi în America de Sud tatuajul nu ar fi fost tehnica primitivă. În secolul al XVIII-lea încă, datorită tatuajului, femeile abipone din Paraguay mai aveau „faţa, pieptul şi braţele acoperite cu motive negre de forme diferite, aşa încât prezentau aspectul unui covor turcesc”[171]; ceea ce le făcea,

171 Compară cu H. G. Creel: „Piesele fine Şan sînt executate cu o grijă într-adevăr religioasă, mergînd pînă la cele mai mici detalii. Şi noi ştim din studiul inscripţiilor de pe oasele oracole că aproape toate motivele găsite pe bronzurile epocii Şan pot fi legate de viaţa şi de religia poporului Şan. Ele aveau un înţeles şi producerea bronzurilor

după propriile lor cuvinte transcrise de bătrânul misionar, „mai frumoase decât frumuseţea însăşi”[172][173]. Dimpotrivă, ne uimeşte simetria riguroasă a tatuajelor maori, în opoziţie cu asimetria aproape deşănţată a anumitor picturi caduveo. Această asimetrie nu apare însă întotdeauna şi am arătat că ea rezultă dintr-o dezvoltare logică a principiului dedublării. Ea este deci mai mult aparentă decât reală. Este totuşi clar că, din punctul de vedere al clasificării tipurilor, decorurile faciale ale indienilor caduveo se plasează la un nivel intermediar între acelea ale maorilor şi acelea de pe coasta de nord-vest. Ele au, ca şi acestea din urmă, o aparenţă asimetrică şi totodată caracterul esenţialmente decorativ al celor dintâi.

Continuitatea se afirmă şi atunci când

---

era, probabil, într-o oarecare măsură o sarcină sacră“ (Notes on Shang Bronzes in the Burlington House Exhibition, „Revue des arts asiatiques“, vol. 10, p. 21, 1936).

172 M. Dobrizhoffer, An Account of the Abipones (trad, din latină), 3 vol., vol. II, Londra, 1822, p. 20.

173 Op. cit., p. 21.

considerăm implicaţiile psihologice şi sociale. La maori, ca şi la indigenii de la frontiera paraguayană, elaborarea decorului facial şi corporal se face într-o atmosferă semireligioasă. Tatuajele nu sunt numai ornamente; şi – aşa cum am mai semnalat în legătură cu coasta nordvestică, iar acelaşi lucru poate fi repetat în ceea ce priveşte Noua Zeelandă – ele nu sunt numai embleme, semne de nobleţe, şi grade în ierarhia socială; ele sunt şi mesaje marcate de o finalitate spirituală, de învăţăminte. Tatuajul maori e destinat să graveze nu numai un desen în carne, ci şi toate tradiţiile şi filosofia rasei în spirit. Tot astfel, la vechii caduveo, misionarul iezuit Sanchez Labrador a descris gravitatea pasionată cu care indigenii consacrau zile întregi spre a fi pictaţi; cel care nu este pictat, spuneau ei, este „prost” *K* Maori, ca şi caduveo, practică dedublarea reprezentării. În figurile VII, IX, X, XIII regăsim aceeaşi diviziune a frunţii în doi lobi, aceeaşi

compoziţie a gurii pornind de la cele două jumătăţi puse faţă în faţă, aceeaşi reprezentare a corpului ca şi cum ar fi fost despicat în spate de sus până jos şi cele două jumătăţi răsfrânte în faţă pe acelaşi plan, într-un cuvânt toate procedeele care ne sunt acum familiare.

Cum putem explica această recurenţă a unei metode de reprezentare atât de puţin naturală printre culturi despărţite unele de altele în timp şi în spaţiu? Ipoteza cea mai simplă este aceea a unui contact istoric sau a unor dezvoltări independente care pornesc de la o civilizaţie comună. Dar chiar dacă această ipoteză este respinsă de fapte sau dacă, aşa cum s-ar părea mai curând, ea nu dispune de un aparat suficient de dovezi, efortul de interpretare nu este condamnat din această cauză. Aş spune mai mult, chiar dacă reconstrucţiile cele mai ambiţioase ale şcolii difuzioniste ar fi verificate, tot s-ar mai pune o problemă esenţială şi care nu ţine de istorie. De

ce o trăsătură culturală, împrumutată 1

sau difuzată în decursul unei lungi perioade istorice, s-a menţinut intactă? Căci stabilitatea nu este mai puţin misterioasă decât schimbarea. Descoperirea unei origini unice a dedublării reprezentării ar lăsa deschisă problema de a şti cum se face că acest mijloc de expresie a fost păstrat de către culturi care în alte privinţe au evoluat în sensuri foarte diferite. Conexiuni externe pot explica transmiterea; dar numai conexiuni interne pot explica persistenţa. Avem aici două categorii de probleme complet diferite şi faptul de a ne preocupa de una dintre ele nu prejudiciază cu nimic asupra soluţiei ce trebuie adusă celeilalte.

Or, din paralelismul dintre artele maori şi guaicuru rezultă imediat o constatare: în ambele cazuri, dedublarea reprezentării apare ca o consecinţă a importanţei pe care cele două culturi o acordă tatuajului. Să examinăm din nou figura

VIII şi să ne punem întrebarea de ce conturul feţei este reprezentat prin două profiluri alipite. Este clar că artista nu şi-a propus să deseneze o faţă, ci o pictură facială; acesteia i-a rezervat ea toată atenţia. Chiar ochii, care sunt indicaţi sumar, sunt aici doar nişte puncte de reper de la care pornesc cele două mari spirale inversate, în arhitectura cărora ei se confundă. Artista a desenat decorul facial într-un mod realist, adică respectând proporţiile adevărate, ca şi cum ar fi pictat pe un obraz, iar nu pe o suprafaţă plană. Ea a pictat foarte exact foaia aşa cum era obişnuită să picteze un obraz. Şi, tocmai pentru că hârtia *este* pentru ea un obraz, îi este imposibil *să reprezinte* pe hârtie un obraz fără deformări cel puţin. Ea trebuia fie să deseneze exact o figură şi să deformeze decorul, creând iluzia realităţii, fie să respecte individualitatea decorului şi pentru aceasta să reprezinte figura dedublată. Nu putem spune nici măcar că artista ar fi ales a doua

soluţie, căci în mintea ei această alternativă nu s-a prezentat niciodată. În gândirea indigenă, după cum am văzut, decorul este fata, sau mai curând el o creează. El este cel care îi conferă fiinţa ei socială, demnitatea ei umană, semnificaţia ei spirituală. Dubla reprezentare a feţei, considerată ca procedeu grafic, exprimă, aşadar, o dedublare mai profundă şi mai esenţială: aceea a individului biologic „prost” şi a personajului social pe care are misiunea să-l încarneze. Presimţim deja că dedublarea reprezentării este funcţie de o teorie sociologică a dedublării personalităţii.

Aceeaşi legătură dintre imaginea dedublată şi tatuaj se observă în arta maori. E suficient să comparăm figurile VII, IX, X, XIII pentru a vedea că dedublarea frunţii în doi lobi nu este decât proiecţia pe planul plastic a decorului simetric tatuat pe piele.

În lumina acestor observaţii, interpretarea dedublării propusă de Franz Boas în studiul său

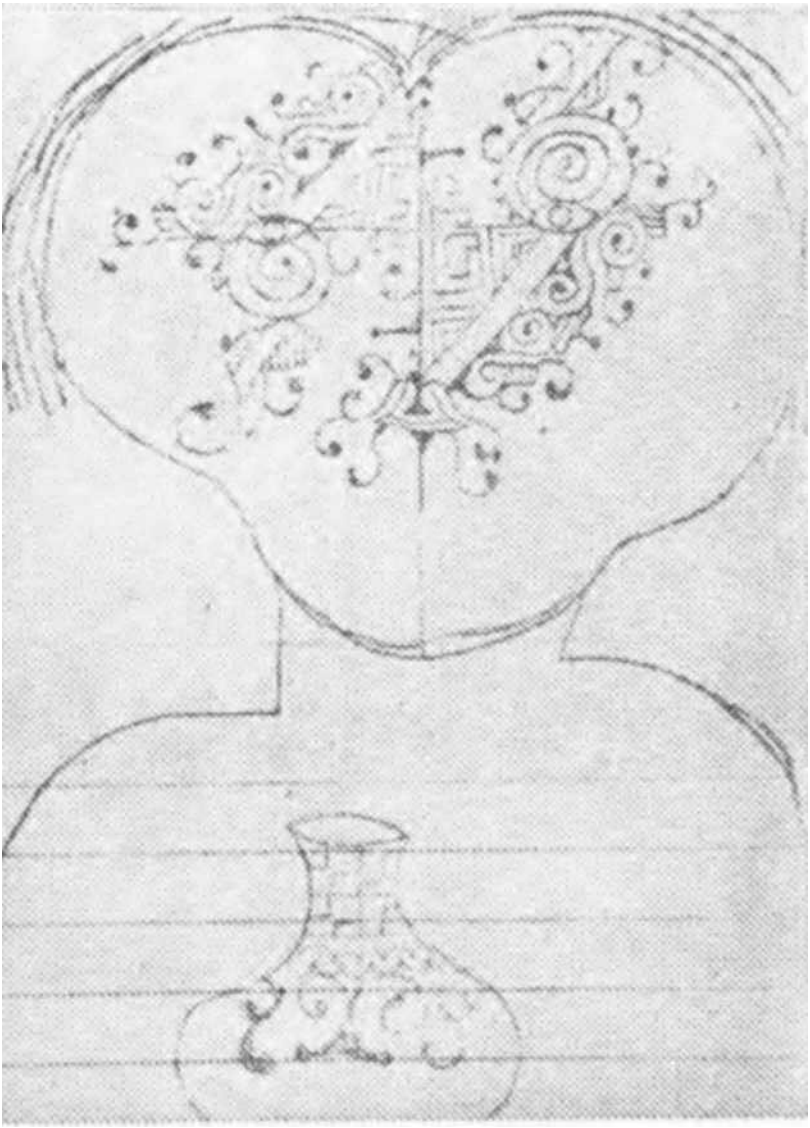
asupra artei de pe coasta nord-vestică trebuie precizată şi completată. După el, *imaginea dedublată* în pictură sau în desen nu ar fi decât extinderea la suprafeţe plane a unui procedeu care se impune în mod firesc în cazul obiectelor cu trei dimensiuni. Atunci când vrem să reprezentăm un animal pe o cutie rectangulară, de exemplu, trebuie în mod necesar să dislocăm formele animalului în aşa fel încât ele să se adapteze conturului unghiular al cutiei: „În decorarea brăţărilor de argint se respectă un principiu similar, însă problema diferă întrucâtva de aceea care ne este oferită de decorul cutiilor pătrate. Pe tind în acest ultim caz cele patru muchii fac o împărţire naturală între cele patru vederi ale animalului – faţa şi profilul drept, spatele şi profilul stâng –, în brăţara rotundă nu există o asemenea linie netă de separaţie şi ar fi o mare dificultate în alăturarea artistică a celor patru aspecte, pe când profilurile duble nu prezintă o

asemenea dificultate... Animalul este imaginat ca tăiat în două de la cap la coadă, astfel încât cele două jumătăţi se ating numai în vârful nasului şi în vârful cozii. Mina este trecută prin această gaură şi acum animalul înconjură încheietura mâinii. În această poziţie el este reprezentat pe brăţară... Tranziţia de la brăţară la pictarea sau sculptarea animalelor pe o suprafaţă plană nu constituie o dificultate. Acelaşi principiu este aplicat la..."[174]. Principiul *imaginii dedublate* s-ar desprinde astfel progresiv, trecând de la obiecte unghiulare la obiecte rotunjite şi de la acestea la suprafeţe plane. În primul caz avem dislocare şi ocazional dedublare; în al doilea caz, dedublarea este aplicată sistematic, dar animalul rămâne încă intact la înălţimea capului şi a cozii; în sfârşit, în al treilea caz, decupajul se termină prin tăierea liniei caudale şi cele două jumătăţi ale corpului, libere de aici înainte, sunt răsfrânte la dreapta şi la stânga, pe acelaşi plan cu faţa.

174 Franz Boas, loc. cit., p. 222 - 224.

Această tratare a problemei de către marele maestru al antropologiei moderne este remarcabilă prin eleganţa şi simplitatea ei. Dar această eleganţă şi simplitate sunt mai mult teoretice. Considerând decorul suprafeţelor plane şi al suprafeţelor curbe drept cazuri particulare ale decorului suprafeţelor unghiulare, nu se aduce o demonstraţie valabilă pentru acestea din urmă. Şi, mai ales, nu există apriori nicio legătură necesară care să implice ca artistul, trecând de la primele la secundele şi de la acestea la terţele suprafeţe, să fie obligat să rămână fidel aceluiaşi principiu. Numeroase culturi au decorat cutii cu figuri umane şi animale fără a le disloca sau a le decupa. O brăţară poate fi decorată cu frize sau în numeroase alte feluri. Trebuie deci să existe aici un element fundamental al artei de pe coasta de nord-vest (şi al artei guaicuru, şi al artei maori, şi al artei Chinei arhaice) care să explice continuitatea şi rigiditatea cu care procedeul

dedûblârii reprezentării este aplicat aici.



VIII.

Desen executat de o femeie caduveo

IX

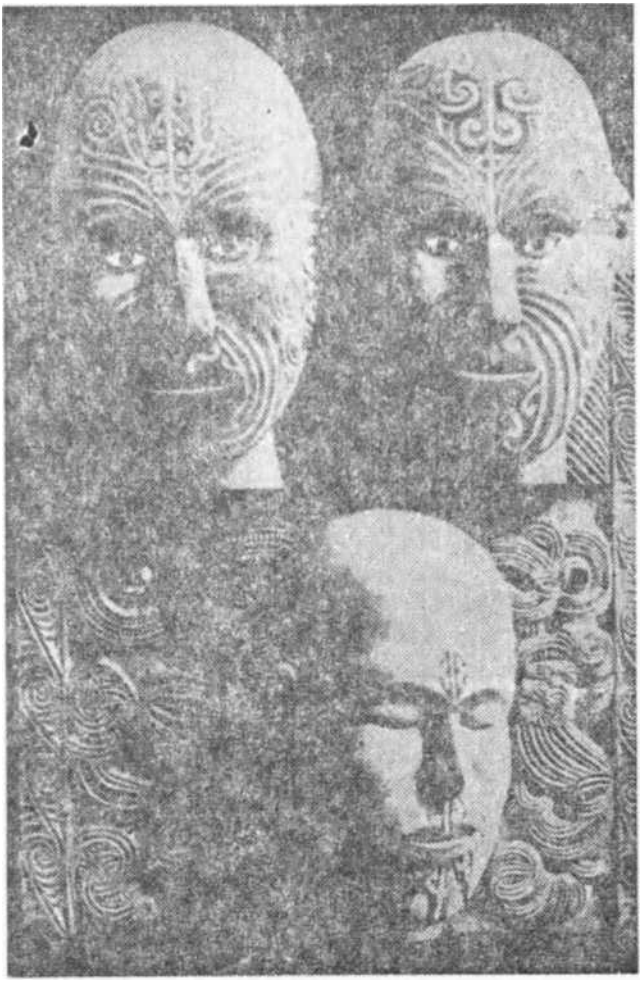
Tilci de jad în care se observă aceeaşi reprezentare trilobată a feţei.

1 X.

Statuie maori din lemn, secolul al XVIII-lea (?).

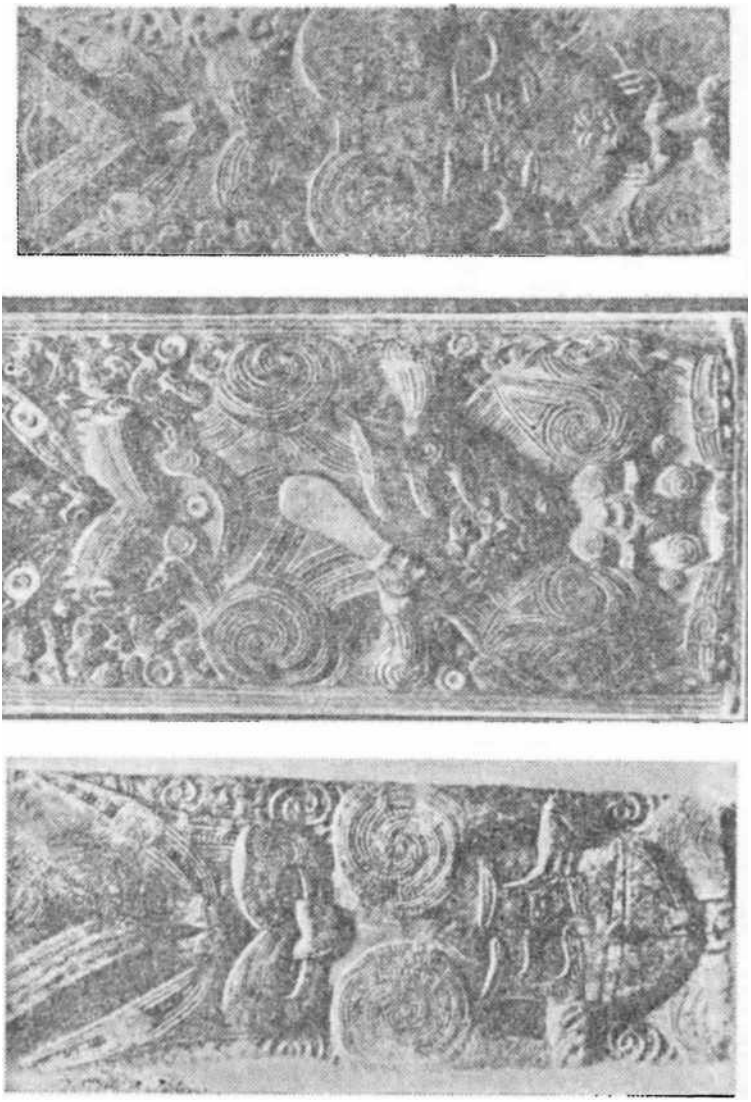
XI.

Ornament de coafură (lemn), coasta de nordvest, secolul al XlX-le!”. Se vor observa două mici capete umane care împodobesc plexul solar şi abdomenul şi dubla extremitate a sternului.



XII.

Modelele indigene de tatuaj, sculptură în lemn, sfârşitul secolului al XIX-lea. Rândul de sus: două feţe de bărbat; rândul de jos: o faţă de femeie.



XIII.

Sculpturi maori în lemn, secolul al XVIII-lea sau al XIX-lea.

Suntem tentaţi să întrezărim această bază, esenţială în relaţia cu totul particulară care, în cele patru arte considerate aici, uneşte elementul plastic cu elementul grafic. Aceste două elemente nu sunt independente, ci legate printr-o relaţie ambivalenţă, care este în acelaşi timp o relaţie de opoziţie şi un raport funcţional. Relaţie de opoziţie, deoarece exigenţele decorului se impun structurii şi o alterează, de unde rezultă dedublarea şi dislocarea. Dar şi raport funcţional, fiindcă obiectul este întotdeauna conceput sub dublul aspect, plastic şi grafic: vaza, cutia, peretele nu sunt obiecte independente şi preexistente care trebuie decorate mai târziu. Ele nu-şi dobândesc existenţa definitivă decât prin integrarea decorului şi a funcţiei utilitare. Astfel, sipetele de pe coasta nord-vestică nu sunt numai recipiente împodobite cu o imagine animală, pictată sau sculptată. Ele sunt animalul însuşi, păstrând activ ornamentele ceremoniale care-i

sunt încredinţate. Structura modifică decorul, dar acesta este cauza finală a structurii şi ea trebuie de asemenea să se adapteze la exigenţele lui. Rezultatul definitiv este *unitatea*: ustensilă-ornament, obiect-animal, cutie-carevorbeşte. Corăbiile vii de pe coasta nord-vestică îşi găsesc echivalentul exact în corespondenţele neo-zeelandeze dintre corabie şi femeie, femeie şi lingură, ustensile şi organe1.

Am urmărit, aşadar, până la limita lui cea mai abstractă un dualism care ni s-a impus cu o insistenţă crescândă. În cursul analizei noastre am văzut dualismul artei reprezentative şi al artei nonreprezentative transformându-se în alte dualisme: sculptură şi desen, faţă şi decor, persoană şi personaj, existenţă personală şi funcţie socială, comunitate şi ierarhie. Toate

John R. Swanton, *Tlingit Myths and Texts*, „Bulletin 59, Bureau of American Ethnology”, 1909, text nr. 89, p. 254 – 255; E. A. Rout, *Maori*

Symbolism, Londra, 1926, p. 280.

Acestea duc la constatarea unei dualităţi, care este în acelaşi timp o corelaţie între expresia plastică şi expresia grafică şi care ne dă adevăratul „numitor comun” al diverselor manifestări ale principiului dedublării reprezentării.

În cele din urmă, problema noastră poate fi formulată precum urmează: în ce condiţii elementul plastic şi elementul grafic sunt date în mod necesar în corelaţie? În ce condiţii sunt ele legate în mod inevitabil printr-o relaţie funcţională de asemenea natură, încât modalităţile de expresie ale unui element le transformă întotdeauna pe acelea ale celuilalt şi reciproc? Comparaţia dintre artele maori şi guaicuru ne-a dat deja răspunsul: am văzut, într-adevăr, că acesta trebuia să fie cazul atunci când elementul plastic este format de faţa sau de corpul uman, iar elementul grafic de decorul facial ori corporal

(pictură sau tatuaj) care se aplică pe ele. Într-adevăr, decorul este *făcut* pentru faţă, dar, într-un alt sens, faţa este predestinată decorului, fiindcă numai cu şi prin decor îşi capătă ea demnitatea socială şi semnificaţia mistică. Decorul este conceput pentru faţă, dar faţa însăşi nu există decât prin el. Dualitatea este, în definitiv, aceea a actorului şi a rolului său, iar cheia ne este dată de noţiunea de *mască*.

Toate culturile examinate aici sunt într-adevăr culturi cu măşti, fie că mascarada se exprimă predominant prin tatuaj (aşa cum este cazul pentru guaicuru şi maori), fie că accentul este pus pe masca propriu-zisă, aşa cum a procedat cultura de pe coasta nord-vestică într-o manieră neegalată în alte părţi. Cât despre China arhaică, nu lipsesc indicaţiile cu privire la vechiul rol al măştilor, care evocă atât de puternic rolul lor în societăţile din Alaska. Astfel este „Personajul Ursului" descris în *ciuli*, cu *Că* „patru

ochi de metal galben” ai săi, care aminteşte măştile plurale ale eschimoşilor şi ale indienilor kwakiutl.

Aceste măşti cu obloane, care prezintă alternativ mai multe aspecte ale strămoşului totemic, când paşnic, tind iritat, când uman şi când animal, ilustrează într-un mod izbitor legătura dintre dedublarea reprezentării şi mascaradă. Rolul lor este de a oferi o serie de forme intermediare care asigură trecerea de la simbol la semnificaţie, de la magic la normal, de la supranatural la social. Ele au deci funcţia de a masca şi de a demasca totodată. Atunci însă când este vorba de a demasca, masca este aceea care, printr-un fel de dedublare pe dos, se desface în două jumătăţi; pe când în reprezentarea dedublată, care urmăreşte, aşa cum am văzut, o *etalare* a măştii la propriu şi la figurat pe seama purtătorului ei, actorul însuşi se dedublează.

Ne reîntâlnim deci cu analiza lui Boas, însă

numai după ce am ajuns la fundamentul ei. Este adevărat că dedublarea reprezentării pe o suprafaţă plană este un caz particular al apariţiei sale pe o suprafaţă curbă, după cum aceasta este ea însăşi un caz particular al apariţiei sale pe suprafeţe tridimensionale. Dar nu pe *orice* suprafaţă tridimensională: numai pe suprafaţa tridimensională prin excelenţă, în care decorul şi forma nu pot fi nici fizic, nici social disociate, adică *faţa umană*. În acelaşi timp, şi alte analogii, destul de curioase, între diferitele forme de artă examinate aici se lămuresc în acelaşi mod.

În cele patru arte găsim nu unul, ci două stiluri decorative. Unul din aceste stiluri tinde spre o expresie reprezentativă sau cel puţin simbolică, având drept cel mai general caracter comun predominarea motivului. Acest stil este pentru China arhaică stilul *A* al lui Karigren[175], pentru coasta nord-vestică şi pentru Noua

175 Bernhard Karlgren, New Studies on Chinese Bronzes, „The Museum of Far Eastern Antiquities“, Buletin 9, Stockholm, 1937.

Zeelandă pictura şi basorelieful, pentru guaicuru picturile feţei. Pe lângă acesta există însă un alt stil, cu un caracter mai strict formal şi decorativ şi cu tendinţe geometrice: stilul *B* al lui Karigren, decorurile căpriorilor din Noua Zeelandă, decoruri ţesute sau împletite pentru Noua Zeelandă şi coasta nord-vestică, iar pentru guaicuru un stil uşor identificabil, întâlnit de obicei în ceramica ornată, picturile corporale (diferite de acelea ale feţei) şi pieile pictate. Cum se explică acest dualism şi mai cu seamă recurenţa lui? Prin faptul că primul stil nu este decorativ decât în aparenţă; precum am văzut, în niciuna din cele patru arte el nu e destinat unei funcţii plastice. Dimpotrivă, funcţia lui este socială, magică şi religioasă. Decorul este proiecţia grafică sau plastică a unei realităţi de un alt ordin, aşa cum dedublarea reprezentării rezultă din proiecţia unei măşti tridimensionale pe o supraf aţă cu două dimensiuni (sau chiar cu trei

dimensiuni, însă infidelă faţă de arhetipul uman), în sfârşit aşa cum individul biologic este şi el proiectat pe scena socială prin costumul lui. Locul este deci liber pentru naşterea şi dezvoltarea unei arte decorative adevărate, deşi, la drept vorbind, ne putem aştepta la contaminarea ei cu simbolismul care impregnează întreaga viaţă socială.

Un alt caracter, comun cel puţin Noii Zeelande şi coastei nord-vestice, apare în tratarea trunchiurilor de arbori sculptaţi cu figuri suprapuse, fiecare dintre ele ocupând o întreagă secţiune a trunchiului. Ultimele vestigii ale sculpturii caduveo nu permit deloc formularea unor ipoteze asupra acestor forme primitive, iar noi suntem încă slab informaţi asupra tratării lemnului de către sculptorii din perioada Şan, despre care săpăturile de la An-Ian au dat la iveală câteva exemple[176]. Voi atrage totuşi atenţiaasupra unui bronz din colecţia Loc, reprodus de Hentze1:

176 H. G. Creel, „Monumente Serica“, vol. I, 1935, p. 40

s-ar crede că avem aici o copie micşorată a unui stâlp sculptat, comparabil cu reducţiile din argilită ale catargelor totemice din Alaska şi din Columbia britanică. În toate cazurile, secţiunea cilindrică a trunchiului joacă acelaşi rol de arhetip, de limită absolută pe care am recunoscut-o feţei şi corpului uman; dar ea joacă acest rol numai fiindcă trunchiul este interpretat ca o fiinţă, un „stâlp vorbitor”. Şi aici expresia plastică şi stilistică nu este decât traducerea concretă a *domniei personajelor*.

Analiza noastră ar fi fost, totuşi, insuficientă dacă ne-ar fi permis numai să definim dedublarea reprezentării ca o trăsătură comună culturilor cu măşti. Dintr-un punct de vedere pur formal nu s-a ezitat niciodată să se considere *Vao Vieh*, adică bronzurile chinezeşti arhaice, ca o mască. În ceea ce îl priveşte pe Boas, el a interpretat reprezentarea dedublată a rechinului în arta de pe coasta nord-vestică drept o consecinţă a faptului

că simbolurile caracteristice ale acestui animal sunt mai bine percepute din faţă (vezi fig. III). Noi însă am făcut mai mult decât atât: am descoperit în procedeul de dedublare nu numai reprezentarea grafică a măştii, ci şi expresia funcţională a unui tip precis de civilizaţie. Nu toate culturile cu măşti practică dedublarea. Nu o găsim (cel puţin sub această formă desăvârşită) nici în arta societăţilor pueblo din sud-vestul american, nici în aceea din Noua Guinee[177]. Cu toate acestea, măştile joacă un rol considerabil în aceste două cazuri. Măştile îi reprezintă şi pe străbuni, şi actorul, punându-şi masca, încarnează pe strămoş. În ce constă, aşadar, deosebirea? Ea constă în aceea că, contrar civilizaţiilor pe care le-

177 Arta Melaneziei prezintă forme vagi de dedublare şi de dislocare. Vezi, de exemplu, recipientele de lemn din Insulele Amiralităţii, reproduse de Gladys A. Rei- chard (Melanesian Design : a Study of Style in Wood and Tortoiseshell Carving, „Columbia University Contributions to Anthropology", nr. 18, 2 vol., 1933, vol. II), şi următoarea observaţie a aceluiaşi autor : „La populaţia tami, articulaţiile sînt reprezentate prin motivul ochiului. Avînd în vedere că .tatuajul este excesiv de important la maori şi că este reprezentat în sculpturi, pare mai mult decît probabil că spirala, adesea folosită pe imagini umane, poate sublinia articulaţiile" (loc. cit., vol. II, p. 151).

am examinat aici, nu există în cazurile amintite acel lanţ de privilegii, de embleme şi de prestigii care să justifice, prin intermediul măştilor, o ierarhie socială bazată pe prioritatea genealogiilor. Supranaturalul nu este destinat înainte de toate să fundeze o ordine de clase şi de caste. Lumea măştilor formează un *panteon*, mai curând decât o *ancestralitate*. Astfel, actorul nu-l încarnează pe zeu decât cu ocaziile intermitente ale unor sărbători şi ceremonii. El nu deţine de la el, printr-o creaţie continuată în fiecare moment al vieţii sociale, titlurile, rangul, locul său în scara statutelor. Prin aceste exemple, paralelismul pe care l-am stabilit este, aşadar, confirmat şi nu infirmat. Independenţa reciprocă a elementului plastic şi a elementului grafic corespunde jocului mai suplu dintre ordinea socială şi ordinea supranaturală, după cum dedublarea reprezentării exprimă aderenţa strictă a actorului la rolul său şi a rangului social la mituri, la cult şi la genealogii.

Această aderenţă este atât de riguroasă, încât, pentru a fi disociat de personajul său, individul trebuie redus la fragmente.

Chiar dacă n-am cunoaşte nimic despre societatea chineză arhaică, examinarea artei sale ar permite să recunoaştem în ea lupta prestigiilor, rivalitatea ierarhiilor, concurenţa privilegiilor sociale şi economice, bazate toate pe mărturia măştilor şi pe veneraţia descendenţelor. Din fericire, suntem însă mai bine informaţi. Analizând substraturile psihologice ale artei bronzului, Perceval Yetts scrie: „Impulsul pare să fi fost aproape invariabil autoglorificarea, chiar atunci când în aparenţă este vorba de o îmbunare a strămoşilor sau de o accentuare a prestigiului familiei” 1; iar în alt loc notează: „Este istoria familiară a unui oarecare *tine*, păstrată cu sfinţenie sub formă de embleme ale suveranităţii sale până la sfârşitul perioadei feudale din secolul al treilea î.e.n”. 2. În mormintele de la An-Ian s-au

găsit bronzuri care comemorează [178][179]pe membrii succesivi ai unei aceleiaşi familii de strămoşi1. Iar deosebirile de calitate între specimenele exhumate se explică, după Cred, prin faptul că „lucrările cele mai fine şi cele mai brute au fost produse unele alături de celelalte la An-Ian pentru persoane cu diferite statusuri economice de prestigiu”[180][181]. Analiza etnologică comparată coincide, aşadar, cu concluziile sinologilor; ea confirmă de asemenea teoriile lui Karigren, care, contrar lui Leroi-Gourhan şi altora, afirmă pe baza studiului statistic şi cronologic al temelor că masca reprezentativă a precedat descompunerea ei în elemente decorative şi nu rezultă niciodată dintr-un joc al artistului care descoperă asemănări în aranjamentul întâmplător al temelor

---

1781 W. Perceval Yetts, The Cull Chinese Bronzes, Londra, 1939, p. 75.

179 W. Perceval Yetts, The George Eumorpho- poulos Collection Catalogue, 3 vol., I, Londra, 1929, p. 43.

180 W. Perceval Yetts, An-Yang : a Retrospect, „China Society Occasional Papers“, Londra, serie nouă, nr. 2, 1942.

181 Loc. cit., p. 46.

abstracte[182]. Într-o altă lucrare, Karigren a arătat cum, în bronzurile târzii, decorurile animale ale pieselor arhaice s-au transformat în arabescuri sclipitoare şi a pus în legătură fenomenele de evoluţie stilistică cu prăbuşirea societăţii feudale[183]. În arabescurile artei guaicuru, care sugerează încă atât de puternic păsări şi flăcări, suntem tentaţi să întrezărim sfârşitul unei transformări paralele. Barocul şi preţiozitatea stilului ar fi astfel supravieţuirea formală şi manierată a unei ordini sociale decadente sau încheiate. Ele sunt pe plan estetic ecoul ei care se stinge.

Concluziile acestei lucrări nu prejudiciază cu nimic descoperirile, întotdeauna posibile, ale unor conexiuni istorice nebănuite încă1. Se pune şi acum problema de a şti dacă aceste societăţi ierarhizate şi bazate pe prestigiu au apărut

182 Loc. cit., p. 76 - 78.

183 Bernhard Karlgren, Huai and Han, „The Museum of Far Eastern Antiquities“, Bulletin 13, Stockholm. 1941.

independent în puncte diferite ale lumii sau dacă unele dintre ele nu posedă undeva un leagăn comun. Cred, ca şi Cred[184][185], că asemănările dintre arta Chinei arhaice şi aceea a coastei nordvestice, poate chiar şi acelea ale altor regiuni americane, sunt prea accentuate pentru ca noi să nu păstrăm întotdeauna prezentă în minte această posibilitate. Dar chiar dacă ar fi cazul să invocăm difuziunea, această difuziune n-ar putea fi aceea a unor detalii, a unor trăsături independente care circulă fiecare pe cont propriu, desprinzându-se după voie de o cultură pentru a se alipi de alta, ci a unor ansambluri organice în care stilul, convenţiile estetice, organizarea socială, viaţa spirituală sunt legate structural între ele. Evocând

184 Problema vechilor relaţii peste Oceanul Pacific s-a pus, într- adevăr. din nou prin surprinzătoarea descoperire într-un muzeu provincial din sud-estul Taiwa- nului a unui basorelief din lemn care ar putea fi de origine locală. El reprezintă trei personaje în picioare. Cele de la extremităţi sînt de cel mai pur stil maori, pe cînd cel de la mijloc reprezintă o tranziţie între arta maori şi aceea a coastei nord-vestice a Americii (vezi Ling S h u n-S h e n g, Human Figures with Protruding Tongue etc., „Bulletin of the Institute of Ethnology“, Academia Sinica, nr. 2, septembrie 1956, Nan rean, Taipei, Taiwan).

185 Loc. cit., p. 65 - 66.

o analogie deosebit de remarcabilă a artelor din China arhaică şi de pe coasta nord-vestică, Cred scrie: „Mulţimea de ochi izolaţi folosiţi de desenatorii de pe coasta nordvestică aminteşte în modul cel mai convingător folosirea lor similară în arta Şan şi mă fac să mă întreb dacă nu era vreo raţiune magică pentru acest lucru, care există la ambele popoare”[186]. Poate; conexiunile magice însă, ca şi iluziile optice, nu există decât în conştiinţa oamenilor, iar noi cerem investigaţiei ştiinţifice să ne facă cunoscute cauzele lor.

CAPITOLUL XIV

ŞARPELE CU CORPUL PLIN DE PEŞTI1

Într-o publicaţie recentă consacrată tradiţiilor orale ale indienilor toba şi pilaga 2, Alfred Métraux relevă anumite paralele între marile teme mitologice care mai pot fi culese în Chaco de astăzi şi acelea din regiunile andine, teme atestate de vechii autori. Astfel, indienii toba, vilela, mataco cunosc mitul numit „noaptea

1868 Loc. cit., p. 65.

cea lungă”, cules deja de Avila în provincia Huarochiri, iar indienii chiriguano povestesc istoria revoltei uneltelor împotriva stăpânilor lor, legendă care se regăseşte, de altfel, în regiunea Popol-Vuh şi la indienii montesinos. Autorul de la care împrumutăm aceste observaţii adaugă că acest din urmă episod „este reprezentat şi pe o vază chimu”.

Un alt mit cules de Métraux pune în lumină într-un mod deosebit de frapant un motiv singular din care cunoaştem cel puţin două ilustraţii precolumbiene, al cărui studiu ceva mai atent pe baza colecţiilor peruviene din principalele muzee ar permite, fără îndoială, să întâlnim şi alte exemple ale acestui motiv. Este vorba de legenda şarpelui Lik, „mare cât o masă”, pe care un indigen milos, înspăimântat la început de înfăţişarea lui, îl duce până la râul de care animalul imprudent se îndepărtase: „Şarpele îl întrebă: Nu vrei să mă duci în braţe? – Cum aş

putea? Eşti atât de greu! – Nu, sunt uşor. – Dar eşti atât de mare! răspunse omul. – Da, sunt mare, dar uşor. – Dar eşti plin cu peşti (E adevărat, Lik este plin cu peşti. Peştii se găsesc sub coada lui şi când se deplasează îi transportă

1 Publicat sub acest titlu în *Actes du XXVIIIe Congrès des Américanistes*, Paris, 1947 (Société des Américanistes, 1948), p. 633 – 636.

— A. Métraux, *Myths of the Toba and Pilaga Indians of the Gran Chaco*", Memoirs of the American Folklore Society", Philadelphia, vol. 40,1946, cu el). Şarpele continuă: Dacă mă duci, o să-ţi dăruiesc toţi peştii care sunt în mine". Mai târziu, omul povesteşte aventura lui şi descrie animalul fabulos: „Este plin cu peşti, care se află în coada lui" 1.

În excelentul comentariu care urmează acestui basm, Métraux adaugă: „Am obţinut despre miticul Lik informaţiile ce urmează: Lik este un animal supranatural, un şarpe enorm care

poartă în interiorul cozii lui peşti. Unele persoane, deosebit de favorizate de soartă, îl pot întâlni pe Lik eşuat pe uscat iarna, când apa se retrage din cea mai mare parte a lagunelor şi a canalelor. Lik le roagă să-l ducă la o lagună plină cu apă. Aceia pe care vederea şarpelui nu izbuteşte să-i înspăimânte răspund, în general, că este prea greu să fie purtat, dar de fiecare dată, datorită forţei sale magice, Lik devine uşor. Când înoată din nou în apa adâncă, el promite acelora care l-au ajutat să le dea oricât peşte doresc ori de câte ori vor cere, însă cu o condiţie: să nu dezvăluie niciodată cum au căpătat peştele…" 2.

Suntem ispitiţi să evocăm acest mit în legătură cu două vaze ilustrate aici. Primul (fig. 22) este o vază de Nazca cu fundul rotunjit; corpul, de formă cilindrică grosolană, se strangulează progresiv până la deschizătură, al cărei diametru are 9 cm. Înălţimea totală este de 17 cm. Decorul foloseşte cinci culori pe angoba

albă: negru, vânăt, ocru-închis, ocru-deschis şi gri-bej. El reprezintă un animal fabulos cu corp omenesc şi al cărui cap, garnisit cu tentacule şi prelungit printr-o falcă cu dinţi fioroşi, se continuă înspre spate printr-un apendice caudal, la început drept, apoi curbat şi terminat la extremitatea posterioară printr-un al doilea cap, mai mic. Această coadă sinuoasă este presărată cu ghimpi printre care circulă peşti, şi toată partea în serpentină, reprezentată ca într-o[187]

secţiune, este de asemenea plină cu peşti. Monstrul e ocupat cu devorarea unui om, al cărui corp răsucit îl ţine între dinţi, în timp ce un membru protuberant, în formă de braţ şi de

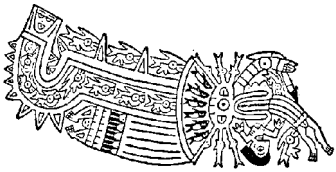


Fig. 22. – Releveu al decorului unei vaze de Nazca mână, se pregăteşte să străpungă victima cu o lance. Doi peştişori contemplă drama şi par

187 Loc. cit., p. 59.

să-şi aştepte partea lor din festin. S-ar spune că întreaga scenă ilustrează un episod cules de Métraux de la informatorii săi: „Uneori Lik înghite oameni. Dacă atunci când ajung în interiorul şarpelui îşi mai păstrează cuţitul asupra lor, ei îi pot deschide inima, tăindu-şi o ieşire; în acelaşi timp ei pun mâna pe toţi peştii care se găsesc în coada lui” 1. Totuşi, în documentul vechi, mai curând şarpele este cel care pare a avea avantajul armelor.

A doua vază (fig. 23), a cărei ilustraţie o împrumutăm de la Bässler, provine din Pacasmayo. Regăsim acelaşi monstru, jumătate şarpe, jumătate om, şi al cărui corp curbat este de asemenea plin cu peşti. O bandă decorată cu valuri stilizate sugerează că animalul se află într-un râu, la suprafaţa căruia navighează un om într-o barcă. Şi în acest caz documentul arheologic aduce o glosă uimitor de fidelă a povestirii contemporane: „Unchiul din *Kiâos k* mi-a spus că

odată l-a văzut pe Lik cu adevărat. Într-o zi, pe când pescuia în barcă, a auzit deodată un zgomot mare pe care l-a recunoscut ca fiind produs de Lik. De îndată el a vâslit din toate puterile spre mal” *1*.

Fig. 23 – Vaza din Pacasmayo (după *Bässler*).

Aceste corespondenţe, păstrate în regiuni îndepărtate şi la interval de câteva secole, cer o contraprobă şi posibilitatea de a compara cu piesele reproduse aici ilustrarea legendelor lor de către indigenii contemporani. Lucrul nu pare imposibil, căci Métraux arată că un artist toba i-a executat un desen al lui Lik cu corpul plin de peşti.

Dar mai ales pare cert. că în acele regiuni ale Americii de Sud în care culturi înalte şi minore au întreţinut contacte regulate sau intermitente în decursul unei perioade prelungite, etnograful şi

etnologul îşi pot acorda reciproc ajutor pentru elucidarea unor probleme comune. „Şarpele cu corpul plin de peşti” nu este decât o temă printre altele a căror ilustrare ceramica peruviana din nord şi din sud a multiplicat-o la infinit. Cum ne putem oare îndoi că cheia interpretării atâtor motive, încă ermetice, nu s-ar afla la dispoziţia noastră şi imediat accesibilă în mituri şi basme mereu vii? Ar fi o greşeală să neglijăm aceste metode prin care prezentul perm: le izecsul la trecut. Numai ele ne pot călăuzi – într-un labirint de monştri şi de zei, când, în lipsa scrierii, documentul plastic este incapabil de a se depăşi pe sine. Restabilind legăturile dintre regiuni îndepărtate, dintre perioade istorice diferite şi dintre culturi inegal dezvoltate, ele atestă, pun în lumină şi, poate, într-o zi vor explica această vastă stare de sincretism, de care, spre nenorocirea sa, americanistul pare să fie condamnat să se lovească mereu în căutarea antecedentelor

istorice ale unui fenomen particular sau altuia[188].

PROBLEME DE METODĂ ŞI DE ÎNVĂŢĂMÂNT

CAPITOLUL XV

NOŢIUNEA DE STRUCTURA ÎN ETNOLOGIE[189]

„Cercetările pe care le putem întreprinde în

---

188 Intr-un articol intitulat : La deidad primitiva de los Nasca, publicat in 1932 în „Revista del Museo national“, vol. II, nr. 2, Yacovleff a abordat şi el aceeaşi problemă şi formulează ipoteza că animalul reprezentat ar fi un teribil vînător al mărilor, peşte lung de patru pînă la nouă metri, Orca gladiator. Dacă sugestia este exactă, ar trebui să vedem în legenda pilaga, culeasă de Métraux, ecoul la populaţiile de pe uscat al unei teme maritime. Oricum, legătura dintre documentul modern şi piesele arheologice rămîne impresionantă (ne referim anume la fig. 9 h, m, p. 132 din articolul lui Yacovleff).
Să nu pierdem totuşi din vedere că acelaşi mit, cu laitmotivul său caracteristic : „Tu eşti greu. - Nu, sînt uşor !“, se regăseşte pînă în America de Nord, şi anume la triburile sioux, dar că monstrul acvatic nu este la aceşti vînători o mamă a peştilor, ci o mamă a bizonilor. In mod foarte curios, mama peştilor reapare la irochezi (care nu sînt totuşi pescari) cu o precizare suplimentară : „Coanja mea este grea de peşti", care nu poate să nu amintească frescele maya din Bonampak, în care personajele poartă o coafură (sau păr) încărcată cu peşti, şi unele mituri, mai ales din sud-estul Statelor Unite, în care eroul înmulţeşte peştii spălîndu-şi părul în rîu.

189 Tradus şi adaptat după comunicarea originală în limba engleză : Social Structure, Wcnner-Gren Foundation International Symposium on Anthropology, New York, 1952, publicată ulterior în : A. L. Kroe- b e r, (ed.). Anthropology To-Day, Univ. of Chicago Press, 1953, p. 524 - 553.

* J. J. Rousseau, Discurs asupra inegalităţii dintre oameni. Bucureşti, Editura ştiinţifică, 1958, p. 77. - Nota trad.

această privinţă nu trebuie să le luăm drept adevăruri istorice, ci numai ca raţionamente ipotetice şi condiţionate, care mai degrabă pot să lămurească natura lucrurilor decât să arate adevărata lor origine, şi asemănătoare ipotezelor pe care le fac în fiecare zi fizicienii noştri cu privire la alcătuirea lumii”.

Noţiunea de structură socială evocă probleme prea vaste şi prea vagi pentru a putea fi tratate în limitele unui articol. Programul acestui simpozion admite implicit acest lucru: unele teme apropiate de tema noastră au fost atribuite altor participanţi. Astfel, studii ca acelea consacrate *stilului*, *categoriilor universale ale culturii*, *lingvisticii structurale* se referă foarte îndeaproape la subiectul nostru şi cititorul prezentei lucrări va trebui şi el să se refere la ele.

În afară de aceasta, atunci când vorbim de structură socială, ne preocupăm mai ales de aspectele formale ale fenomenelor sociale;

părăsim domeniul descrierii pentru a examina noţiuni şi categorii care nu aparţin propriu-zis etnologiei, dar pe care ea ar vrea să le utilizeze după exemplul altor discipline ştiinţifice, care de multă vreme tratează unele dintre problemele lor aşa cum am dori noi să facem cu ale noastre. Fără îndoială, aceste probleme diferă în ceea ce priveşte conţinutul, dar avem, pe drept sau pe nedrept, sentimentul că am putea trata propriile noastre probleme într-un mod aproape similar cu condiţia de a adopta acelaşi tip de formalizare. Interesul cercetărilor structurale constă tocmai în faptul că ele ne dau speranţa că ştiinţe mai avansate decât a noastră sub acest raport ne pot furniza modele de metode şi de soluţii.

Ce trebuie, aşadar, să înţelegem prin structură socială? Prin ce se deosebesc studiile care se referă la ea de toate descrierile, analizele şi teoriile care vizează relaţiile sociale, înţelese în sens larg şi care se confundă cu obiectul însuşi al

antropologiei? Autorii nu sunt deloc de acord asupra conţinutului acestei noţiuni; chiar unii dintre cei care au contribuit la introducerea ei par astăzi a o regreta. Astfel, în a doua ediţie a *Antropologiei* sale, Kroeber scrie:

„Noţiunea de «structură» nu este, probabil, nimic altceva decât o concesie faţă de modă: un termen cu sens bine definit începe să exercite deodată o atracţie ciudată în decurs de vreo zece ani, cum ar fi, de pildă, cuvântul «aerodinamic»; lumea începe să-l întrebuinţeze fără discernământ, pentru că sună plăcut la ureche. Fără îndoială, o personalitate tipică poate fi considerată din punctul de vedere al structurii sale. Dar acelaşi lucru este adevărat pentru o articulare fiziologică, pentru un organism, pentru o societate sau o cultură oarecare, pentrli un cristal sau o maşină. Orice lucru, cu condiţia de a nu fi complet amorf, posedă o structură. Astfel încât se pare că termenul de «structură» nu adaugă absolut nimic

la ceea ce ştim deja, atunci când îl întrebuinţăm, decât o picanterie agreabilă” (Kroeber, 1948, p. 325).

Acest text vizează direct pretinsa „structură a personalităţii de bază”; el implică însă o critică mai radicală, care pune în cauză folosirea însăşi a noţiunii de structură în antropologie.

O definiţie este indispensabilă nu numai din cauza unor incertitudini actuale. Din punct de vedere structuralist, care trebuie totuşi adoptat aici chiar dacă ar fi numai pentru faptul că problema există, noţiunea de structură nu ţine de o definiţie inductivă, bazată pe compararea şi pe abstragerea elementelor comune tuturor accepţiilor termenului, aşa cum este el întrebuinţat în mod obişnuit. Ori termenul de structură socială nu are sens, ori acest sens are el însuşi deja o structură. Această structură a noţiunii trebuie înţeleasă în primul rând dacă nu vrem să ne lăsăm copleşiţi de un inventar fastidios

al tuturor cărţilor şi articolelor privind relaţiile sociale: chiar numai lista lor ar depăşi limitele acestui capitol. O a doua etapă ne va permite să comparăm definiţia noastră provizorie cu acelea pe care alţi autori par a le admite, explicit sau implicit. Vom proceda la acest examen în secţiunea consacrată înrudirii, fiindcă acesta este principalul context în care apare[190]

ficţiunea de structura. În realitate, etnologii s-au ocupat de structură aproape exclusiv în legătură cu problemele de înrudire.

I. Definiţie şi probleme de metodă

Principiul fundamental este că noţiunea de structură socială nu se referă la realitatea empirică, ci la modele construite după ea. Astfel apare deosebirea dintre două noţiuni atât de

190 Compară cu următoarea formulă a aceluiaşi autor : „Termenul de -structură socială», care tinde să înlocuiască pe cel de «organizare socială», fără a adăuga, pare-se, nimic la conţinutul sau la semnificaţia ei“ (1943, p. 105).
In tot capitolul de faţă, foarte încărcat cu referinţe bibliografice, am renunţat să reproducem în notă titlurile complete ale lucrărilor citate, pe care cititorul le va găsi cu uşurinţă, după numele autorului şi data publicării, în bibliografia generală de la sfîrşitul volumului.

apropiate, încât au fost adeseori confundate, adică aceea de *structură socială* şi aceea de *relaţii sociale*. *Relaţiile sociale* sunt materia primă întrebuinţată pentru construirea modelelor care scot în evidenţă *structura socială* însăşi. În niciun caz aceasta nu poate fi deci redusă la totalitatea relaţiilor sociale care pot fi observate într-o societate dată. Cercetările de structură nu revendică un domeniu propriu printre faptele de societate; ele constituie mai curând o metodă susceptibilă de a fi aplicată diverselor probleme etnologice şi ele seamănă cu formele de analiză structurală utilizate în diferite domenii.

Este vorba, aşadar, de a şti în ce constau aceste modele care sunt obiectul însuşi al analizelor structurale. Problema nu ţine de etnologie, ci de epistemologie, căci definiţiile ce urmează nu împrumută nimic din materia primă a lucrărilor noastre. Ne gândim de fapt că, pentru a merita numele de structură, modelele trebuie să

satisfacă exclusiv patru condiţii.

În primul rând, o structură prezintă un caracter de sistem. Ea constă din elemente, astfel încât o modificare a unuia dintre ele atrage după sine o modificare a tuturor celorlalte.

În al doilea rând, orice model aparţine unui grup de transformări, fiecare dintre ele coresßünzind until model din aceeaşi famille, aşa încât ansamblul acestor transformări constituie un grup de modele.

În al treilea rând, proprietăţile indicate mai sus permit să se prevadă în ce mod va reacţiona modelul în cazul modificării unuia dintre elementele sale.

În sfârşit, modelul trebuie să fie construit în aşa fel, încât funcţionarea lui să poată explica toate faptele observate.

A) Observare şi experimentare

Aceste două niveluri vor fi întotdeauna distincte. Observarea faptelor şi elaborarea

metodelor care permit ca ele să fie folosite pentru construirea de modele nu se confundă niciodată cu experimentarea pe baza modelelor înseşi. Prin „experimentare pe modele” înţeleg ansamblul procedeelor care permit să se afle cum reacţionează un model dat la modificări sau de a compara între ele modele de acelaşi tip sau de tipuri diferite. Această distincţie este indispensabilă spre a risipi anumite neînţelegeri. Nu[191]

êxislà oarè contradicţie între observarea etnografică, întotdeauna concretă şi individualizată, şi cercetările structurale, cărora li se atribuie adeseori un caracter abstract şi formal,

191 Compară cu von Neumann : „Modelele (cum sînt jocurile) sîrvt construcţii teoretice care presupun o definiţie precisă, exhaustivă şi nu prea complicată : în plus, ele trebuie să fie asemenea realităţii sub toate raporturile care interesează cercetarea în curs. Recapitulăm : pentru ca o tratare matematică să fie posibilă, definiţia trebuie să fie precisă şi exhaustivă. Construcţia nu trebuie complicată în mod inutil, pînă la punctul în care tratarea matematică ar putea să fie împinsă dincolo de stadiul formalizării şi să dea rezultate numerice complete. Asemănarea cu realitatea este necesară pentru ca funcţionarea modelului să fie semnificativă. Dar această asemănare poate fi de obicei restrînsâ la cîteva aspecte, considerate esenţiale pro tempore, altfel condiţiile enumerate mai sus y deveni incompatibile“ (Neumann şi Morgenstern, 1944).

pentru a se contesta că s-ar putea trece de la prima la ultimele? Contradicţia dispare de îndată ce s-a înţeles că aceste caractere antitetice ţin de două niveluri diferite sau, mai exact, corespund la două etape ale cercetării. La nivelul observării, regula principală – s-ar putea spune chiar singura regulă – este că toate faptele trebuie să fie observate şi descrise exact, fără a permite prejudecăţilor teoretice să le altereze natura sau importanţa. Această regulă implică ca o consecinţă o altă regulă: faptele trebuie studiate ca atare (ce procese concrete le-au determinat existenţa?), precum şi în relaţia lor cu ansamblul (adică orice schimbare observată într-un punct va fi raportată la circumstanţele globale ale apariţiei sale).

Această regulă şi corolarele ei au fost clar formulate de K. Goldstein (1951, p. 18 – 25) în termeni proprii cercetărilor psihofiziologice; ele sunt aplicabile şi altor forme de analiză

structurală. Din punctul nostru de vedere, ele permit să înţelegem că între grija pentru detaliul concret propriu descrierii etnografice şi validitatea şi generalitatea pe care le revendicăm pentru modelul construit după ea nu există contradicţie, ci o strânsă corelaţie. Într-adevăr, se pot concepe multe modele diferite, însă comode, sub diverse aspecte, pentru descrierea şi explicarea unui grup de fenomene. Cu toate acestea, cel mai bun va fi întotdeauna modelul *adevărat*, adică acel care, fiind şi cel rpai simplu, va corespunde dublei condiţii de a nu folosi alte fapte decât cele considerate şi de a le explica pe toate. Prima sarcină este deci de a şti care sunt acele fapte.

Modelele pot fi conştiente sau inconştiente, în funcţie de nivelul la care funcţionează. Boas, căruia îi revine meritul de a fi făcut această distincţie, a arătat că un grup de fenomene se pretează cu atât mai bine la analiza structurală, cu

cât societatea nu dispune de un model conştient pentru a-l interpreta sau justifica (1911, p. 67). Va surprinde, poate, faptul de a-l vedea pe Boas citat ca unul dintre maeştrii gândirii structuraliste; unii îi atribuie un rol mai curând opus. Am încercat să arăt într-o altă lucrare că eşecul lui Boas din punct de vedere structuralist nu se explică prin incomprehensiune sau ostilitate. În istoria structuralismului, Boas a fost mai curând un precursor. El a avut însă pretenţia de a impune cercetărilor structurale condiţii prea riguroase. Unele dintre aceste condiţii au putut fi asimilate de succesorii săi, altele erau însă atât de severe şi greu de satisfăcut, încât ar fi sterilizat progresul ştiinţific în orice domeniu.

Un model poate fi conştient sau inconştient, această condiţie nu afectează natura lui. Putem spune doar că o structură superficial ascunsă în inconştient face mai probabilă existenţa unui model care o maschează conştiinţei colective ca

un ecran. Într-adevăr, modelele conştiente, pe care le numim în mod obişnuit „norme”, sunt considerate printre cele mai sărace, din cauza funcţiei lor de perpetuare a credinţelor şi uzanţelor mai curând decât de expune. re a resorturilor lor. Aşa încât analiza structurală se loveşte de o situaţie paradoxală, binecunoscută de lingvist: cu cât structura aparentă este mai clară, cu atât mai greu devine de a sesiza structura profundă din cauza modelelor conştiente şi deformate care se interpun ca nişte obstacole între observator şi obiectul său.

Etnologul va trebui, aşadar, să facă întotdeauna deosebirea între cele două situaţii în care riscă să se trezească. El poate fi nevoit să construiască un model corespunzător unor fenomene al căror caracter sistemic n-a fost înţeles de societatea pe care o studiază. Aceasta este situaţia cea mai simplă, despre care Boas a subliniat că oferea şi terenul cel mai favorabil

pentru cercetarea etnologică. Totodată etnologul are de-a face în alte cazuri nu numai cu materiale brute, ci şi cu modele deja construite de cultura examinată sub formă de interpretări. Am arătat deja că astfel de modele pot fi foarte imperfecte, dar nu acesta este întotdeauna cazul. Multe dintre culturile zise primitive au elaborat modele, de exemplu ale regulilor lor de căsătorie, mai bune tiecât acelea ale etnologilor profesionişti[192]. Există, prin urmare, două motive pentru respectarea acestor modele „făcute în casă”. Maiintii, ele pot fi bune sau pot oferi cel puţin o cale de acces la structură; fiecare cultură are teoreticienii ei, a căror operă merită tot atâta atenţie cită o acordă etnologul unor colegi. Apoi, chiar dacă modelele sunt tendenţioase sau inexacte, tendinţa şi genul erorilor pe care le conţin fac parte integrantă din faptele supuse studiului şi poate că ele se numără printre cele

192 Pentru exemple şi o discuţie detaliată, cf. Lévi- Strauss (1949 b, p. 558 şi urm.).

mai semnificative. Dar atunci când acordă întreaga sa atenţie acestor modele produse de cultura indigenă, etnologul nu trebuie să uite că normele culturale nu sunt în mod automat şi structuri. Ele sunt mai curând elemente de sprijin importante pentru a ajuta la descoperirea structurilor: uneori documente brute, uneori contribuţii teoretice, comparabile cu acelea aduse de etnologul însuşi.

Durkheim şi Mauss au înţeles just că reprezentările conştiente ale indigenilor merită întotdeauna mai multă atenţie decât teoriile provenite, tot ca reprezentări conştiente, din societatea observatorului. Chiar inadecvate fiind, cele dintâi oferă o mai bună cale de acces la categoriile (inconştiente) ale gândirii indigene, în măsura în care sunt legaâè structural de acestea. Fără a subaprecia importanţa şi caracterul inovator al acestui demers, trebuie să recunoaştem totuşi că Durkheim şi Mauss nu l-au

continuat atât de departe cât ar fi fost de dorit. Căci reprezentările conştiente ale indigenilor, oricât de interesante ar fi ele din motivul indicat mai sus, pot rămâne obiectiv tot atât de distanţate de realitatea inconştientă ca celelalte[193].

C) Structură şi măsură

Se spune uneori că noţiunea de structură permite introducerea măsurării în etnologie. Această idee a apărut în urma folosirii formulelor matematice sau aparent matematice în unele lucrări etnologice recente. Este fără îndoială exact că în câteva cazuri s-a reuşit să se atribuie valori numerice unor constante. Astfel sunt cercetările lui Kroeber cu privire la evoluţia modei feminine, care marchează o dată în istoria studiilor structuraliste (Richardson şi Kroeber, 1940) şi alte câteva despre care vom vorbi mai departe.

Cu toate acestea, nu există între noţiunea de *măsură* şi cea de *structură* nicio conexiune necesară. În ştiinţele sociale, cercetările

193 Asupra acestui subiect vezi cap. VII si \'I1I din volumul de faţă.

structurale au apărut ca o consecinţă indirectă a unor dezvoltări ale matematicilor moderne care au conferit punctului de vedere calitativ o importanţă crescândă, îndepărtându-se astfel de perspectiva cantitativă a matematicilor tradiţionale. În diverse domenii: logica matematică. teoria mulţimilor, teoria grupurilor şi topologia, s-a observat că problemele care nu comportau o soluţie metrică puteau fi totuşi supuse unei tratări riguroase. Amintim aici titlurile lucrărilor celor mai importante pentru ştiinţele sociale: *Theory of Games and Economic Behavior* de J. von Neumann şi O. Morgenstern (1944); *Cybernetics etc*. de N. Wiener (1948); *The Mathematical Theory of Communication* de C. Shannon şi W. Weaver (1950).

D) Modele mecanice şi modele statistice

O ultimă distincţie se referă la scara modelului, comparată cu aceea a fenomenelor. Un model ale cărui elemente constitutive sunt la

scara fenomenelor va fi denumit „model mecanic”, iar cel ale cărui elemente sunt la o scară diferită, „model statistic”. Să luăm ca exemplu legile căsătoriei. În societăţile primitive, aceste legi pot fi reprezentate sub formă de modele în care figurează indivizii efectiv distribuiţi în clase de înrudire sau în clanuri; astfel de modele sunt mecanice. În societatea noastră este imposibil să recurgem la acest gen de modele, căci diversele tipuri de căsătorie depind aici de factori mai generali: talia grupurilor primare şi secundare de care ţin soţii posibili; fluiditatea socială, cantitatea de informaţie etc. Pentru a reuşi să determinăm constantele sistemului nostru matrimonial (ceea ce încă nu s-a încercat), ar trebui deci definite mediile şi pragurile: modelul apropiat ar fi de natură statistică.

Intre aceste două forme există, fără îndoială, altele intermediare. Astfel, unele societăţi (dintre care şi a noastră) folosesc un model mecanic

pentru definirea gradelor prohibite şi se bizuie pe un model statistic în ceea ce priveşte căsătoriile posibile. De altfel, aceleaşi fenomene pot ţine de două tipuri de modele, după modul în care sunt grupate între ele sau cu alte fenomene. Un sistem care favorizează căsătoria verilor prin alianţă, dar în care această formulă ideală corespunde numai unei anumite proporţii a uniunilor recenzate, cere pentru a fi explicată în mod satisfăcător un model mecanic şi un model statistic în acelaşi timp.

Cercetările structurale n-ar prezenta niciun interes dacă structurile n-ar fi traductibile în modele ale căror proprietăţi formale sunt comparabile independent de elementele care le compun. Sarcina structuralistului este de a identifica şi a izola nivelurile de realitate care au o valoare strategică din punctul său de vedere, sau, altfel spus, care pot fi reprezentate sub formă de modele oricare ar fi natura acestora din urmă.

De asemenea, uneori pot fi luate în

considerare simultan aceleaşi date din puncte de vedere diferite, care au, toate, o valoare strategică, deşi modelele corespunzătoare fiecăruia pot fi când mecanice, când statistice. Ştiinţele exacte şi cele naturale cunosc situaţii de tipul acesta; astfel, teoria corpurilor în mişcare ţine de mecanică dacă corpurile fizice considerate sunt puţine la număr. Dar atunci când acest număr creşte dincolo de un anumit ord: n de mărime, trebuie să se recurgă la termodinamică, adică să se substituie modelului mecanic anterior un model statistic, deşi natura fenomenelor a rămas aceeaşi în ambele cazuri.

Situaţii de acelaşi gen se prezintă adeseori în ştiinţele umaniste şi sociale. Să luăm, de exemplu, sinuciderea: o putem examina din două perspective diferite. Analiza unor cazuri individuale permite construirea a ceea ce s-ar putea numi modele mecanice de sinucidere, ale căror elemente sunt date de tipul de personalitate

al victimei, de istoria sa individuală, de proprietăţile grupurilor primare şi secundare al căror membru a fost şi aşa mai departe. Se pot însă construi şi modele statistice, bazate pe frecvenţa sinuciderilor în cursul unei perioade date, în una sau în mai multe societăţi sau în grupuri primare ori secundare de diferite tipuri etc. Oricare ar fi perspectiva aleasă, vom fi izolat în acest fel niveluri la care studiul structural al sinuciderii este semnificativ, cu alte cuvinte permite construirea de modele a căror comparaţie să fie posibilă: 1) pentru mai multe forme de sinucideri, 2) pentru societăţi diferite şi 3) pentru diverse tipuri de fenomene sociale. Progresul ştiinţific nu constă deci numai în descoperirea unor constante caracteristice pentru fiecare nivel, ci şi în izolarea unor niveluri nereperate încă, la care studiul fenomenelor date păstrează o valoare strategică. E ceea ce s-a produs la apariţia psihanalizei, care a descoperit mijlocul de a

elabora modele corespunzătoare unui nou câmp de investigaţii: viaţa psihică a pacientului luată în totalitatea ei.

Aceste considerente vor ajuta la o mai bună înţelegere a dualităţii (am fi tentaţi să spunem a contradicţiei) care caracterizează studiile structurale. Ne propunem, în primul rând, să izolăm unele niveluri semnificative, ceea ce implică decupajul fenomenelor. Din acest punct de vedere, fiecare tip de studii structurale pretinde la autonomie, la independenţă în raport cu toate celelalte şi, de asemenea, în raport cu investigarea aceloraşi fapte, bazată însă pe alte metode. Totuşi, cercetările noastre nu au decât un singur interes, acela de a construi modele ale căror proprietăţi formale sunt, din punctul de vedere al comparaţiei şi al explicaţiei, reductibile la proprietăţile altor modele, ţinând la rândul lor de niveluri strategice diferite. Putem astfel spera să înlăturăm barierele dintre disciplinele învecinate şi să promovăm o

adevărată colaborare între ele.

Vom ilustra acest punct printr-un exemplu. Problema raporturilor dintre istorie şi etnologie a constituit recent obiectul a numeroase discuţii. În pofida unor critici care mi-au fost adresate *, îmi menţin părerea că noţiunea de timp nu este în centrul dezbaterii. Dar dacă ceea ce deosebeşte cele două discipline nu este perspectiva temporală proprie istoriei, atunci în ce constă deosebirea dintre ele? Pentru a răspunde trebuie să n-o referim la observaţiile prezentate în paragraful precedent şi să reaşezăm istoria şi etnologia în rândvi celorlalte ştiinţe sociale.

Etnografia şi istoria se deosebesc, în primul rând, de etnologie şi de sociologie prin aceea că primele două se bazează pe colectarea şi pe organizarea documentelor, pe când celelalte două studiază mai curând modelele construite pe baza şi cu ajutorul acestor documente.

În al doilea rând, etnografia şi etnologia

corespund respectiv la două etape ale aceleiaşi cercetări care duce în cele din urmă la modele mecanice, în timp ce istoria (şi celelalte discipline clasificate de obicei ca.» auxiliare”) duce la modele statistice. Relaţiile dintre aceste patru discipline pot fi deci reduse la două opoziţii: una între observaţia empirică şi construcţia de modele (ca o caracterizare a demersului iniţial), cealaltă între caracterul statistic sau mecanic al modelelor, considerate la punctul de sosire. Afectând în mod arbitrar semnul + primului termen şi semnul – celui de-al doilea termen al fiecărei opoziţii, avem:

	Istorie	Sociologie	Etnografie	Etnologie
Observaţie empirică/construcţie de modele	+		+	

Modele mecanice/modele statistice			+	+

Astfel se înţelege de ce ştiinţele sociale, care trebuie să adopte toate în mod necesar o perspectivă temporală, se deosebesc prin folosirea a doua categorii de timp.

Etnologia face apel la un timp „mecanic”, adică reversibil şi noncumulativ: modelul unui sistem de înrudire patriliniară nu conţine nimic care să indice dacă a fost întotdeauna patriliniar sau dacă a fost precedat de un sistem matriliniar ori chiar de o întreagă serie de oscilaţii între cele două forme. Dimpotrivă, timpul istoriei este „statistic”: el nu este reversibil şi comportă o orientare determinată. O evoluţie care ar duce societatea italiană contemporană înapoi la republica romană ar fi tot atât de imposibil de conceput ca şi reversibilitatea proceselor care ţin

de a doua lege a termodinamicii.

Discuţia de mai sus precizează distincţia propusă de Firth dintre noţiunea de structură socială, în care timpul nu joacă niciun rol, şi aceea de organizare socială, în care timpul e chemat să intervină (1951, p. 40). Acelaşi lucru se poate spune despre dezbaterea prelungită dintre adepţii antievoluţionismului boasian şi Leslie White (1949). Boas şi şcoala sa s-auocupat mai ales de modele mecanice, unde noţiunea de evoluţie nu are valoare euristică această noţiune capătă un sens deplin pe tărâmul istorici şi al sociologiei, cu condiţia însă ca elementele la care se referă să nu fie formulate în termenii unei tipologii „culturaliste”, care utilizează exclusiv modele mecanice. Dimpotrivă, aceste elemente ar trebui sesizate la un nivel destul de profund spre a avea certitudinea că vor rămâne identice oricare ar fi contextul cultural în care intervin (ca şi genele, care sunt elemente identice, susceptibile să apară

în combinaţii diferite din care rezultă tipurile rasiale, adică modele statistice). În sfârşit, este necesar să se poată elabora lungi serii statistice. Boas şi şcoala sa sunt deci îndreptăţiţi să recuze noţiunea de evoluţie. La nivelul modelelor mecanice pe care ei le folosesc în mod exclusiv, ea nu este semnificantă, iar White greşeşte atunci când vrea să reintegreze noţiunea de evoluţie de vreme ce persistă în utilizarea unor modele de acelaşi tip ca şi adversarii săi. Evoluţioniştii şi-ar restabili cu mai multă uşurinţă poziţia dacă ar consimţi să substituie modelelor mecanice modele statistice, adică modele ale căror elemente să fie independente de combinaţia lor şi să rămână identice în decursul unei perioade de timp destul de lungi[194].

Deosebirea dintre modelul mecanic şi modelul statistic prezintă un alt interes: ea permite clarificarea rolului metodei comparative

194 Dealtfel, tocmai aşa se şi dezvoltă evoluţionismul biologic contemporan în lucrările lui J.B.S. Haldane, G.G. Simpson, etc.

în cercetările structurale. Radcliffe-Brown şi Lowie au avut amândoi tendinţa de a supraestima acest rol. Astfel, primul scrie (1952, p. 14):

„Sociologia teoretică este privită în general ca o ştiinţă inductivă. Inducţia este, într-adevăr, procedeul logic care permite să se infereze propoziţii generale din studiul exemplelor speciale. Profesorul Evans-Pritchard... pare să creadă

Uneori că metoda logică de inducţie, care foloseşte comparaţia, clasificarea şi generalizarea, nu poate fi aplicată fenomenelor umane şi vieţii sociale... În ceea ce mă priveşte ţin ca etnologia să se bazeze pe studiul comparativ şi sistematic al unui mare număr de societăţi".

Într-un studiu anterior, Radcliffe-Brown spunea cu privire la religie (1945, p. 1): „Metoda experimentală aplicată sociologiei religioase... ne învaţă că trebuie să verificăm ipotezele noastre pe baza unui număr suficient de religii diferite sau de

culte religioase particulare, confruntate fiecare cu societatea specifică în care se manifestă. O asemenea acţiune depăşeşte capacităţile unui singur cercetător; ca presupune colaborarea mai multora”.

În acelaşi spirit, Lowie începe prin a sublinia (1948 o, p. 38) că „literatura etnologică este plină de pretinse corelaţii care n-au nicio bază experimentală” şi insistă asupra necesităţii „de a lărgi baza inductivă” a generalizărilor noastre (1948 *a*, p. 68). Astfel, cei doi autori sunt de acord să se dea etnologiei un fundament inductiv; în această privinţă, ei se despart nu numai de Durkheim: „Când o lege a fost confirmată printr-o experienţă bine făcută, atunci această dovadă este universal valabilă” (1912, p. 593), ci şi de Goldstein. Aşa cum am mai semnalat, acesta din urmă a formulat în modul cel mai lucid ceea ce s-ar putea numi „regulile metodei structuraliste” dintr-un punct de vedere destul de general pentru

a le face valabile dincolo de domeniul limitat pentru care iniţial le concepuse. Goldstein observă că necesitatea de a proceda în fiecare caz la un studiu detaliat atrage după sine ca o consecinţă restrângerea numărului de cazuri care vor putea fi luate în considerare în acest fel. Nu riscăm oare atunci fă ne fixăm la cazuri prea speciale, pentru ca pe baza lor restrânsă să putem formula concluzii valabile pentru toate celelalte? El răspunde (1951, p. 25): „Această obiecţie subapreciază

Complet situaţia reală: mai întâi, acumulafea de fapte – chiar foarte numeroase – nu serveşte la nimic dacă ele au fost stabilite într-un mod imperfect, nu conduce niciodată la cunoaşterea lucrurilor aşa cum se petrec în actualitate... Cazurile trebuie să fie astfel alese, încât să permită elaborarea unor judecăţi decisive. Dar atunci ceea ce va fi stabilit pentru un caz va fi valabil şi pentru celelalte”.

Puţini sunt etnologii care ar accepta să-şi asume această concluzie. Totuşi cercetarea structuralistă ar fi zadarnică dacă nu am fi pe deplin conştienţi de dilema lui Goldstein: fie a studia cazuri numeroase într-un mod întotdeauna superficial şi fără un rezultat important, fie a ne limita în mod hotărât la analiza aprofundată a unui mic număr de cazuri şi a dovedi astfel că în cele din urmă o experienţă bine făcută are valoarea unei demonstraţii.

Cum se explică ataşamentul unui număr atât de mare de etnologi faţă de metoda comparativă? Nu cumva şi aici ei confundă tehnicile potrivite pentru construcţia şi studiul modelelor mecanice şi a celor statistice? Poziţia lui Durkheim şi a lui Goldstein este inexpugnabilă în ceea ce priveşte pe cele dintâi: este, dimpotrivă, evident că nu se poate elabora un model statistic fără statistici, cu alte cuvinte fără a acumula un număr foarte mare de fapte. Dar chiar în acest caz metoda nu poate fi

numită comparativă: faptele acumulate nu vor avea valoare decât dacă ţin toate de acelaşi tip. Se revine mereu la aceeaşi opţiune, care constă în a studia fundamental *un* caz şi singura deosebire constă în modul de decupare a „cazului”, ale cărui elemente constitutive vor fi (în funcţie de tiparul adoptat) la scara modelului proiectat sau la o scară diferită.

Am încercat până acum să elucidăm câteva chestiuni de principiu care privesc natura însăşi a noţiunii de structură socială. Astfel devine mai uşor să se procedeze ia un inventar1 al principalelor tipuri de cercetare şi să se discute unele rezultate.

II. Morfologie socială sau structuri de grup în această a doua secţiune, termenul de „grup” nu desemnează grupul social, ci, în sens mai general, modul în care fenomenele sunt grupate între ele. Pe de altă parte, din prima secţiune a lucrării de faţă rezultă că cercetările structurale au ca obiect

studiul relaţiilor sociale cu ajutorul modelelor.

Or, este imposibil de a concepe relaţiile sociale în afara unui mediu comun care le serveşte ca sistem de referinţă. Spaţiul şi timpul sunt două sisteme de referinţă care permit a considera relaţiile sociale împreună sau izolat. Aceste dimensiuni de spaţiu şi de timp nu coincid cu acelea pe care le folosesc celelalte ştiinţe. Ele constau într-un spaţiu „social” şi într-un timp „social”, ceea ce înseamnă că ele nu au alte proprietăţi decât acelea ale fenomenelor sociale care le populează. În funcţie de structura lor particulară, societăţile omeneşti au conceput aceste dimensiuni în moduri foarte diferite. Etnologul nu trebuie deci să fie îngrijorat dacă se va vedea obligat să folosească tipuri neobişnuite pentru el şi chiar să inventeze tipuri pentru necesităţile momentului.

Am menţionat deja că continuul temporal apare reversibil sau orientat, după nivelul care

oferă cea mai mare valoare strategică la care trebuie să ne plasăm din punctul de vedere al cercetării în curs. Se pot prezenta şi alte eventualităţi: timp independent de „cel al observatorului şi nelimitat; timp funcţie de timpul propriu (biologic) al observatorului şi limitat; timp care poate fi sau nu analizat în părţi, care sunt ele însele omologe între ele sau specifice etc. Evans-Pritchard a arătat că eterogenitatea calitativă, sesizată superficial de observator între propriul său timp şi timpuri care ţin de alte categorii: istorie, legendă sau mit, poate fi redusă la proprietăţi formale de acest tip (1939,1940). Această analiză, inspirată de studiul unei societăţi africane, poate fi extinsă la propria noastră societate (Bernot şi Blancard, 1953).

În ceea ce priveşte spaţiul, Durkheim şi Mauss au descris cei dintâi proprietăţile variabile care trebuie să fie recunoscute pentru a putea interpreta structura unui mare număr de societăţi

zise primitive (1901 – 1902). Dar ei s-au inspirat în primul rând de la Cushing, care astăzi e căzut în desuetudine. Opera lui Frank Hamilton Cushing este în realitate de o perspicacitate şi de o inventivitate sociologică ce ar trebui să-i confere un loc la dreapta lui Morgan, printre marii precursori ai cercetărilor structurale. Lacunele, inexactităţile relevate în descrierile sale, chiar imputarea ce i s-a putut face de a fi „suprainterpretat" observaţiile sale, toate acestea se reduc la justele lor proporţii dacă ne dăm seama că Cushing căuta nu atât să descrie în mod concret societatea zuni, cât să elaboreze un model (celebra împărţire în şapte părţi) care să permită explicarea structurii şi a mecanismului de funcţionare al acestei societăţi.

Timpul şi spaţiul sociale trebuie şi ele deosebite după scară. Etnologul utilizează un „macrotimp" şi un „microtimp", un „macrospaţiu" şi un „microspaţiuu. Studiile structurale

împrumută în mod perfect legitim categoriile lor a. atât de la preistorie, de la arheologie şi de la teoria difuzionistă, cât şi de la topologia psihologică fondată de Lewin sau de la sociometria lui Moreno. Fiindcă structuri de acelaşi tip pot fi recurente la niveluri foarte diferite de timp şi de spaţiu şi nimic nu exclude ca un model statistic (de exemplu unul dintre cele elaborate în sociometrie) să nu se dovedească mai util pentru construirea unui model analog, aplicabil la istoria generală a civilizaţiilor, deci t un altul inspirat direct din fapte împrumutate de la acest singur domeniu.

Este departe de noi, prin urmare, ideea potrivit căreia consideraţiile istorice şi geografice ar fi fără valoare pentru studiile structurale, aşa cum mai cred cei care îşi spun „funcţionalist!”. Un funcţionalist poate fi exact contrarul unui structuralist, exemplul lui Malinowski fiind convingător în acest sens. Invers, opera lui G.

Dumézil[195] şi exemplul personal al lui A. L. Kroeber (de un spirit atât de structuralist, cu toate că s-a consacrat un timp îndelungat studiilor de distribuţie spaţială) dovedesc că metoda istorică nu este deloc incompatibilă cu o atitudine structurală.

Fenomenele sincronice prezintă totuşi o omogenitate relativă, datorită căreia sunt mai uşor de studiat decât fenomenele diacronice. Nu este deci surprinzător că în materie de morfologie cercetările cele mai accesibile sunt acelea care se referă la proprietăţile calitative, nemăsurabile ale spaţiului social, adică modul în care fenomenele sociale sunt distribuite pe hartă şi constantele care reies din această distribuţie, în această privinţă, şcoala numită „de la Chicago” şi lucrările sale de ecologie urbană stârniseră mari speranţe, prea curând înşelate. Problemele de ecologie sunt

---

195 Rezumat de către acest autor* * în Dumézil (1949).

discutate într-un alt capitol al acestui simpozion[196], aşa că mă voi mulţumi să precizez în treacăt relaţiile care există între noţiunile de ecologie şi de structură socială. În ambele cazuri este vorba de distribuţia fenomenelor sociale în spaţiu, cercetările structuraliste însă au ca obiect exclusiv cadrele spaţiale ale căror caracteristici sunt sociologice, adică nu depind de factori naturali, cum sunt cei geologici, climatici, fiziografici etc. Cercetările numite de ecologie urbană prezintă, aşadar, un interes excepţional pentru etnolog: spaţiul urban este suficient de restrâns şi destul de omogen (sub toate aspectele, afară de cel social) pentru ca proprietăţile lui calitative să poată fi atribuite direct unor factori interni, de origine formală şi socială în acelaşi timp.

În loc să abordăm studiul unor comunităţi

196 Este vorba de capitolul „Human Ecology" de Marston Bates, în: *Anthropology To-Day*, loc. cit., p. 700 – 713.

complexe, în care este greu de stabilit partea respectivă ce revine influenţelor din afară şi dinăuntru, ar fi fost, poate, mai înţelept să ne limităm, aşa cum făcuse Marcel Mauss (1924 – 1925), la comunităţile mici şi relativ izolate care sunt cele mai frecvente în experienţa etnologului. Se cunosc câteva studii de acest gen, dar ele depăşesc rareori nivelul descriptiv sau o fac cu o timiditate ciudată. Nimeni n-a cercetat în mod serios corelaţiile dintre configuraţia spaţială a grupurilor şi proprietăţile formale care ţin de alte aspecte ale vieţii lor sociale.

Cu toate acestea, numeroase documente atestă realitatea şi importanţa unor astfel de corelaţii, mai ales în ceea ce priveşte, pe de o parte, structura socială şi, pe de alta, configuraţia spaţială a aşezărilor umane: sate sau tabere. Limitându-mă aici la America, voi reaminti că forma taberelor indienilor de la Şesuri variază cu organizarea socială a fiecărui trib. La fel se

întâmplă şi cu distribuţia circulară a colibelor din satele indienilor ce din Brazilia centrală şi orientală. În ambele cazuri este vorba de regiuni destul de omogene din punct de vedere lingvistic şi cultural şi în care se dispune de o serie bună de variaţii concomitente. Alte probleme se pun atunci când se compară regiuni sau tipuri de aşezări diferite, oare merg mână în mână cu structuri sociale diferite, cum ar fi configuraţia circulară a satelor ce, pe de o parte, şi aceea cu străzi paralele a centrelor indienilor pueblo. În acest din urmă caz, putem chiar proceda la un studiu diacronic, datorită documentelor arheologice care atestă variaţii interesante. Există oare o legătură între trecerea de la structuri semicirculare vechi la structurile paralele actuale, pe de o parte, iar pe de alta între transferul satelor din fundul văilor pe platouri? Şi cum s-a produs schimbarea în repartiţia locuinţelor între diferitele clanuri, repartiţie pe care miturile o descriu ca foarte

sistematică, pe când astăzi ea pare a se datora întâmplării?

Nu pretind că configuraţia spaţială a satelor reflectă întotdeauna organizarea socială ca o oglindă, nici că o reflectă în întregime. Ar fi o afirmaţie gratuită pentru un mare număr de societăţi. Dar nu există oare ceva comun tuturor societăţilor, altfel atât de diferite, în care se constată o legătură (fie chiar obscură) între configuraţia spaţială şi structura socială? Mai mult încă, între acelea în care configuraţia spaţială „reprezintă" structura socială în felul unei diagrame trasate pe tablă? În realitate, lucrurile sunt rareori atât de simple pe cât s-ar părea. Am încercat să arăt în altă parte că planul satului bororo nu exprimă adevărata structură socială, ci un model prezent în conştiinţa indigenă, cu toate că el este de natură iluzorie şi contrazice faptele.

Posedăm astfel mijlocul de a studia fenomenele sociale şi mintale pornind de la

manifestările lor obiective, sub o formă exteriorizată şi, s-ar putea spune, cristalizată. Ocazia pentru aceasta este oferită nu numai de configuraţii spaţiale stabile, cum sunt planurile de sat. În acelaşi fel pot fi analizate şi criticate configuraţii instabile, însă recurente, cum sunt cele ce se pot observa în dans, în ritual1 etc.

Ne apropiem de expresia matematică abordând proprietăţile numerice ale grupurilor care formează domeniul tradiţional al demografiei. Totuşi, de câţiva ani, cercetători din diferite domenii – demografi, sociologi, etnologi – tind să se asocieze pentru a pune bazele unei noi demografii, pe care am putea-o numi calitativă: mai puţin preocupată de variaţiile continue din sânul unor grupuri umane izolate arbitrar din raţiuni empirice decât de discontinuităţile semnificative dintre grupuri considerate ca totalităţi şi delimitate din cauza acestor discontinuităţi. Această „sociodemografie” cum

spune d-ra de Le strânge[197][198], se află deja în relaţii bune cu antropologia socială. S-ar putea ca într-o zi ea să devină punctul de plecare obligatoriu al tuturor cercetărilor noastre.

Etnologii ar trebui, prin urmare, să se intereseze mai mult decât au făcut-o până acum de cercetările demografice de inspiraţie structuralistă: acelea ale lui Livi privitoare la proprietăţile formale ale izolatului minim capabil de a se perpetua[199] sau acelea similare ale lui Dahlberg. Efectivul populaţiilor cu care lucrăm poate. fi foarte apropiat de minimul lui Livi şi uneori chiar inferior. Există în plus o relaţie certă între modul de funcţionare şi durabilitatea unei structuri sociale şi efectivul populaţiei. N-ar exista oare proprietăţi formale ale unor grupuri care ar fi direct şi imediat funcţie de cifra absolută a

197 Vezi, de exemplu, „figurile“ unui ritual în diverse etape ale desfăşurării lui, aşa cum au fost cartogra- fiate în : A. C. Fletcher, The Hako : a Pawnee Ceremony, „22nd Annual Report, Bureau of American Ethnology“, II, 1904.
198 1951.
199 1940 - 1941 şi 1949.

populaţiei, independent de orice altă consideraţie? În caz afirmativ, ar trebui să începem prin a determina aceste proprietăţi şi prin a le face un loc înainte de a căuta alte interpretări.

Se vor examina apoi proprietăţile numerice care nu aparţin grupului considerat ca un tot, ci subansamblelor grupului şi relaţiilor lor, în măsura în care şi unele, şi celelalte manifestă discontinuităţi semnificative. În această privinţă, două direcţii de cercetări prezintă un mare interes pentru etnolog.

I. Cercetările legate de faimoasa lege de sociologie urbană numită *rank-size*, care permite a se stabili pentru un ansamblu determinat o corelaţie între mărimea absolută a oraşelor (calculată după populaţie) şi poziţia fiecăruia într-un ansamblu ordonat şi, după cât pare, chiar a deduce unul dintre elemente pornind de la celălalt[200].

200 Un specialist în materie de teatru mi-a istorisit recent că lui Louis Jouvet îi plăcea să-şi exprime mirarea că fiecare sală primea în fiecare seară aproximativ întregul public pe care îl putea conţine : că o sală de

II. Lucrările unor demografi francezi, bazate pe demonstraţia lui Dahlberg că dimensiunile absolute ale unui izolat pot fi calculate după frecvenţa căsătoriilor consangvine (Dahlberg, 1948). În acest fel, Sutter şi Tabah au reuşit să calculeze talia mijlocie a izolatelor pentru toate departamentele noastre, făcând concomitent accesibil etnologului sistemul matrimonial complex al unei societăţi moderne. „Talia mijlocie" a unui izolat francez ar varia de la mai puţin de 1.000 la ceva mai mult de 2 800 de persoane. Se observă astfel că reţeaua de indivizi definită prin relaţii intermatrimoniale este, chiar într-o

---

500 de spectatori avea circa 500 de clienţi, iar una de 2 000 avea 2 000, fără ca vreodată să fie refuzată multă lume în cea mică şi fără ca cea mare să fie uneori pe trei sferturi goală. Această armonie prestabilită ar fi, într-adevăr, inexplicabilă dacă în fiecare sală toate locurile ar fi echivalente. Insă cum locurile mai puţin bune devin curînd detestabile, se produce un efect regulator, amatorii preferind, atunci cînd nu mai găsesc decît locuri proaste, să se decidă pentru o altă zi sau pentru o altă sală. Ar fi interesant de cercetat dacă fenomenul nu este de acelaşi tip ca acel al rank-size law. In genere, studiul fenomenului teatral, considerat din punct de vedere cantitativ : raportul între numărul sălilor şi al dimensiunilor lor respective şi mărimea oraşelor şi a' evoluţiei reţetelor etc., ar oferi un mijloc comod şi pînă acum neglijat de a elucida, aproape ca în laborator, diacronic şi sincronic, unele probleme fundamentale ale morfologiei sociale.

societate modernă, de talie mult inferioară celei presupuse: a bia de zece ori mai mare decât aceea a celor mai mici societăţi zise primitive, adică de acelaşi ordin de mărime. Trebuie oare să tragem de aici concluzia că reţelele intermatrimoniale sunt, ca talie absolută, aproape constante în toate societăţile umane? În caz afirmativ, natura complexă a unei societăţi ar rezulta mai puţin dintr-o dilatare a izolatului primitiv cât din integrarea unor izolate relativ stabile în ansambluri din ce în ce mai vaste, caracterizate însă prin alte tipuri de legături sociale (economice, politice, intelectuale).

Sutter şi Tabah au arătat de asemenea că cele mai mici izolate nu se întâlnesc exclusiv în regiunile retrase, cum ar fi zonele montane, ci şi (ba poate chiar mai mult) în marile centre urbane sau în vecinătatea lor: departamentul Ronului (cu Lyon), al Girondei (cu Bordeaux), al Senei (cu Paris) figurează în coada listei cu izolate de

740,910 şi, respectiv, 930 de persoane, în departamentul Senei, care se confundă practic cu regiunea pariziană, proporţia căsătoriilor consangvine este mai ridicată decât în oricare altul din cele 15 departamente rurale care îl înconjură.

Toate acestea sunt esenţiale, fiindcă datorită acestor lucrări etnologul poate spera să găsească într-o societate modernă şi complexă unităţi mai mici de aceeaşi natură ca acelea pe care le studiază cel mai frecvent. Totuşi, metoda demografică trebuie să fie completată dintr-un punct de vedere etnologic. Talia absolută a izolatelor nu epuizează problema; va trebui să se determine şi lungimea ciclurilor matrimoniale. Ţinând seama de toate deosebirile, un izolat mic poate consta dintr-o reţea de cicluri lungi (de acelaşi ordin de mărime ca izolatul însuşi), iar un izolat mare poate fi alcătuit (cam în felul unor zale) din cicluri scurte[201]. Dar în acest caz devine

201 Aceste două situaţii corespund, respectiv, unor căsătorii de tip

necesară întocmirea unor genealogii, ceea ce înseamnă că demograful, chiar structuralist, nu s-ar putea lipsi de etnolog.

Această colaborare poate ajuta la limpezirea unei alte probleme, teoretică de astă dată. Este vorba de dimensiunea şi de validitatea noţiunii de cultură, care în cursul ultimilor ani a dat loc unor vii discuţii între etnologii englezi şi americani. Punând accentul mai ales asupra studiului culturii, etnologii de dincolo de Atlantic n-au făcut oare, cum a scris Radcliffe-Brown, decât „să reifice o abstracţie”? Pentru magistrul englez, „ideea de cultură europeană este o abstracţie, la fel ca aceea de cultură specifică unui oarecare trib african”. Nu există nimic altceva decât fiinţe umane, legate unele de altele printr-o serie nelimitată de relaţii sociale (Radcliffe-Brown, 1940 *b*). „Dispută sterilă”, răspunde Lowie (1942, p.

matrilateral (cicluri lungi) sau patrilate- ral (cicluri scurte). Asupra acestui subiect vezi Les structures élémentaires de la parenté; cap. XXVII. Din acest exemplu se vede bine că unele considerente pur cantitative nu sînt suficiente. Trebuie să se adauge la ele studiul structurilor, care sînt calitativ diferite.

520 – 521). Nu atât de sterilă, totuşi, de vreme ce dezbaterea reînvie periodic.

Din acest punct de vedere am avea tot interesul să punem noţiunea de cultură pe acelaşi plan cu noţiunea genetică şi demografică de izolat. Numim cultură orice ansamblu etnografie care, din punctul de vedere al anchetei, prezintă în raport cu altele decalaje semnificative. Dacă se încearcă să se determine decalajele semnificative dintre America de Nord şi Europa, ele vor fi tratate ca nişte culturi diferite; presupunând însă că interesul se îndreaptă asupra unor decalaje semnificative între, să zicem, Paris şi Marsilia, aceste două ansambluri urbane vor putea fi constituite provizoriu ca două unităţi culturale. Obiectul ultim al cercetărilor structurale fiind *constantele* legate de asemenea decalaje, vedem că noţiunea de cultură poate corespunde unei realităţi obiective, rămânând totuşi funcţie de tipul de cercetare considerat. Aceeaşi colecţie de

indivizi, cu condiţia ca ea să fie dată obiectiv în timp şi în spaţiu, ţine simultan de mai multe sisteme de cultură: universal, continental, naţional, provincial, local etc.; precum şi familial, profesional, confesional, politic etc.

Totuşi, în practică, acest nominalism n-ar putea fi împins până la capăt. De fapt, termenul de cultură este folosit pentru regruparea unui *ansamblu* de decalaje semnificative, ale căror limite, aşa cum demonstrează experienţa, coincid aproximativ. Faptul că această coincidenţă nu este niciodată absolută şi că ea nu se produce niciodată la toate nivelurile în acelaşi timp nu trebuie să ne interzică să utilizăm noţiunea de cultură; ea este fundamentală în etnologie şi are o valoare euristică identică cu aceea de izolat în demografie. Logic, cele două noţiuni sunt de acelaşi tip. De altfel, chiar fizicienii ne încurajează să păstrăm noţiunea de cultură, căci iată ce scrie N. Bohr: „Deosebirile tradiţionale (ale culturilor

umane) se aseamănă în multe privinţe cu modalităţile diferite, însă echivalente, în care poate fi descrisă experienţa fizică” (1939, p. 9).

III. Statica socială sau structuri de comunicaţie

O societate este compusă din indivizi şi din grupuri care comunică între ele. Totuşi, prezenţa sau absenţa comunicaţiei nu ar putea fi definită în mod absolut. Comunicaţia nu încetează la frontierele societăţii. Mai curând decât de frontiere rigide, este vorba de praguri, marcate printr-o slăbire sau o deformare a comunicaţiei şi unde aceasta, fără a dispărea, trece printr-un nivel minim. Această situaţie este destul de semnificativă pentru ca populaţia (de afară ca şi dinăuntru) să devină conştientă de ea. Delimitarea unei societăţi nu implică totuşi ca această conştiinţă să fie clară, condiţie realizată numai în cazuri de precizie şi de stabilitate suficiente.

În orice societate, comunicaţia se efectuează

cel puţin la trei niveluri: comunicaţia femeilor, comunicaţia bunurilor şi a serviciilor, comunicaţia mesajelor. În consecinţă, studiul sistemului de înrudire, al sistemului economic şi al sistemului lingvistic prezintă anumite analogii. Toate trei ţin de aceeaşi metodă; ele diferă numai prin nivelul strategic la care fiecare preferă să se situeze în sânul unui univers comun. S-ar putea chiar adăuga că regulile de înrudire şi de căsătorie definesc un al patrulea tip de comunicaţie: acela al genelor între fenotipuri. Cultura nu constă, aşadar, din forme de comunicaţie care îi aparţin în exclusivitate (ca limbajul), ci şi – ba, poate, mai ales – din *reguli* aplicabile la tot felul de „jocuri de comunicaţie", fie că ele se desfăşoară pe planul naturii sau pe acel al culturii.

Analogia enunţată adineauri între sociologia înrudirii, ştiinţa economică şi – lingvistică lasă să subziste o deosebire între cele trei moduri de comunicaţie corespunzătoare: ele nu sunt la

aceeaşi scară. Privite sub raportul ratelor de comunicaţie pentru o societate dată, intercăsătoriile şi schimbul de mesaje diferă între ele în ceea ce priveşte ordinul de mărime, aproape ca mişcările moleculelor mari a doua lichide vi scoase care traversează prin osmoză membrana greu permeabilă care le separă şi acelea ale electronilor emişi de tuburile catodice. Când se trece de la căsătorie la limbaj, se merge de la o comunicare cu ritm lent la o alta cu ritm foarte rapid. Deosebirea e uşor explicabilă: în căsătorie, obiectul şi subiectul comunicării sunt aproape de aceeaşi natură (respectiv femei şi bărbaţi), pe când în limbaj cel care vorbeşte nu se confundă niciodată cu cuvintele sale. Ne aflăm deci în prezenţa unei duble opoziţii: *persoană* şi *simbol*, *valoare* şi *semn*. Înţelegem astfel mai bine poziţia intermediară a schimburilor economice în raport cu celelalte două forme: bunurile şi serviciile nu sunt persoane (ca femeile), dar, spre deosebire de

foneme, ele sunt valori. Şi, totuşi, deşi nu sunt în întregime nici simboluri şi nici semne, este nevoie pentru a le schimba de simboluri şi de semne de îndată ce sistemul economic atinge un anumit grad de complexitate.

Trei. ordine de consideraţii decurg din modul nostru de a concepe comunicaţia socială.

1. Raporturile dintre ştiinţa economică şi studiile de structură socială pot fi mai bine definite. Până în prezent, etnologii au manifestat multă neîncredere faţă de ştiinţa economică. Aceasta în ciuda relaţiilor strânse care au apărut între cele două discipline de fiecare dată când s-a produs o apropiere. De la lucrările inovatoare ale lui Mauss (1904 – 1905,1923 – 1924) până la cartea lui Malinowski cu privire la *kula* (1922), capodopera sa, toate cercetările au arătat că, datorită analizei faptelor economice, teoria etnologică descoperă câteva dintre cele mai frumoase regularităţi pe care se poate sprijini.

Dar atmosfera însăşi în care s-a dezvoltat ştiinţa economică, plină de conflicte aprige între doctrine şi îmbibată de trufie şi ezoterism, trebuia să-i repugne etnologului. De aici sentimentul că ştiinţa economică se mulţumea mai ales cu abstracţii. Ce raport putea să fie între existenţa concretă a unor grupuri umane realmente observabile şi noţiuni ca valoare, utilitate şi profit?

Noua formulare a problemelor economice propusă de von Neumann şi Morgenstern (1944) ar fi trebuit, dimpotrivă, să-i incite pe economişti şi pe etnologi la colaborare. În primul rând şi cu toate că ştiinţa economică aspiră la aceşti autori la o exprimare riguroasă, obiectul ei nu mai constă din noţiuni abstracte, ci din indivizi sau grupuri concrete, care se manifestă în cadrul raporturilor empirice de cooperare sau de competiţie. Oricât de neaşteptată ar putea să pară comparaţia, acest formalism aminteşte anumite aspecte ale gândirii marxiste[202].

202 Această comparaţie nu figura în textul original al acestei

În al doilea rând şi pentru acelaşi motiv, găsim aici pentru prima oară modele mecanice de tipul acelora pe care le folosesc în domenii foarte diferite etnologia şi logica şi potrivite pentru a servi drept intermediar între amândouă. Modelele lui von Neumann provin din teoria jocurilor, dar seamănă cu acelea pe care le întrebuinţează etnologii în materie de înrudire. De altfel, Kroeber comparase deja unele instituţii sociale cu „jocuri de copii aplicate” (1942, p. 215).

La drept vorbind, între jocurile de societate şi regulile de căsătorie este o mare deosebire: primele sunt destinate a permite fiecărui jucător să obţină în avantajul său decalaje diferenţiale cât mai mari cu putinţă pornind de la o regularitate statistică dată iniţial. Regulile de căsătorie acţionează în sens invers: acela de a restabili o regularitate statistică, în ciuda valorilor

---

comunicări, dar a fost propusă în cursul discuţiei care a urmat. Am reluat-o apoi într-un articol, Les mathématiques de l’homme, introducere la numărul special al publicaţiei „Bulletin international des sciences sociales“ : „Les mathématiques et les sciences sociales“, Paris, UNESCO, vol. VI, nr. 4, 1955.

diferenţiale ce se manifestă între indivizi şi între generaţii. S-ar putea spune că acestea din urmă constituie „jocuri pe dos”, ceea ce nu le împiedică să ţină de aceleaşi metode.

De altfel, în ambele cazuri, regulile odată stabilite, fiecare individ sau grup încearcă să joace jocul în acelaşi fel, adică pentru sporirea propriilor sale avantaje pe socoteala celuilalt. Pe planul căsătoriei, aceasta va însemna obţinerea mai multor femei sau a unei soţii mai râvnite, în funcţie de criteriile estetice, sociale sau economice. Căci sociologia formală nu se opreşte la poarta romanescului; ea pătrunde înăuntru fără teama de a se pierde în labirintul. sentimentelor şi al conduitelor. Nu a propus oare von Neumann o teorie matematică tot atât de subtilă şi, s-ar putea crede, tot atât de subiectivă ca şi cacealmaua la pocher (von Neumann şi Morgenstern, 1944, p. 186 – 219)?

2. Dacă se poate spera că antropologia

socială, ştiinţa economică şi lingvistica se vor asocia într-o bună zi spre a funda o disciplină comună, care va fi ştiinţa comunicaţiei, să recunoaştem totuşi că această ştiinţă va consta mai ales din *reguli*. Aceste reguli sunt independente de natura partenerilor (indivizi sau grupuri) al căror joc îl conduc. Aşa cum spune von Neumann (op. cit., p. 49), „jocul constă în ansamblul regulilor care îl descriu”. Se vor putea introduce şi alte noţiuni: partidă, lovitură, alegere şi strategie *K* Din acest punct de vedere, natura jucătorilor este indiferentă, ceea ce contează fiind numai de a şti când un jucător poate alege şi când nu poate.[203]

3. Introducem astfel în studiile relative la înrudire şi la căsătorie concepţii derivate din teoria comunicaţiei. „Informaţia” unui sistem de căsătorie este funcţie de numărul alternativelor de care dispune observatorul pentru a defini statutul

203 Am încercat să facem acest lucru în altă parte (cf, Race et histoire, Paris, UNESCO, 1952).

matrimonial (adică acela al soţului posibil, prohibit sau atribuit) al unui individ în raport cu un pretendent determinat. Într-un sistem cu jumătăţi exogamice, această informaţie este egală cu unitatea. Într-o tipologie australiană, ea creşte cu logaritmul numărului claselor matrimoniale. Un sistem teoretic de panmixie (în care fiecare putea lua în căsătorie pe oricine) nu ar prezenta nicio „redundanţă", fiindcă fiecare alegere matrimonială ar fi independentă de toate celelalte. Invers, regulile căsătoriei constituie redundanţa sistemului considerat. Vom putea astfel să calculăm procentul de alegeri „libere" (nu în mod absolut, ci în raport cu anumite condiţii postulate ipotetic) care se produc într-o populaţie matrimonială dată şi să atribuim o valoare numerică „entropiei" sale relative şi absolute.

Ca urmare, se va deschide o altă posibilitate: conversiunea modelelor statistice în modele mecanice şi invers. Ceea ce înseamnă că prăpastia

dintre demografie şi etnologie va dispărea şi că vom dispune de o bază teoretică pentru previziune şi acţiune. Să luăm ca exemplu propria noastră societate: în ea, alegerea liberă a unui consort este limitată de trei factori: a) grade prohibite; b) dimensiunea izolatului; e) reguli de conduită admise, care restrâng frecvenţa relativă a anumitor alegeri în sânul izolatului. Cu aceste date se poate calcula informaţia sistemului, adică se poate converti un sistem matrimonial slab organizat şi bazat, în esenţă, pe medii într-un model mecanic, comparabil cu întreaga serie de modele mecanice ale regulilor de căsătorie în societăţile mai simple decât a noastră.

Tot aşa, referindu-ne cu deosebire la acestea din urmă, studiul statistic al alegerilor matrimoniale ale unui număr suficient de mare de indivizi ar permite rezolvarea unor probleme controversate, cum este aceea a numă: u ui de clase matrimoniale ale tribului australian denumit

în mod greşit mumgin, evaluat, după autorii respectivi, la 32,7, la mai puţin de 7, la *4* şi la 3, înainte ca anchete recente să fi decis în favoarea acestei din urmă cifre *K*

M-am străduit până acum să evaluez eventualul aport adus etnologiei de câteva tipuri de cercetări matematice. Principalul avantaj pe care putem spera să-l obţinem de aici constă, precum s-a văzut, în oferta unui concept unificator, noţiunea de comunicaţie, datorită căruia se vor putea consolida într-o singură disciplină cercetări considerate ca foarte diferite şi obţine anumite instrumente teoretice şi metodologice indispensabile progresului în această direcţie. Acum voi aborda o altă problemă: este oare antropologia socială în măsură st folosească aceste instrumente şi în ce fel?

În cursul ultimilor ani, antropologia socială s-a interesat în principal de faptele de înrudire. Astfel ea a recunoscut geniul lui Lewis Morgan, a

cărui operă *Systems of Consanguinity and Affinity of the Human Family* (1871) a pus, simultan, bazele antropologiei sociale şi studiilor de înrudire, explicând şi de ce prima trebuie să acorde atâta importanţă acestora din urmă. Din toate faptele sociale, cele care privesc înrudirea şi căsătoria manifestă în cel mai înalt grad aceste caractere durabile, sistematice şi continue chiar şi în schimbare, caractere care dau priză analizei ştiinţifice. La aceste consideraţii ale lui Morgan vom adăuga că domeniul înrudirii este cel care revine exclusiv etnologului în cadrul marelui imperiu al comunicaţiei.[204]

În ciuda dezvoltării studiilor asupra înrudirii, nu trebuie să ascundem faptul că documentaţia noastră este destul de redusă. Dacă neglijăm istoria pentru a considera exclusiv prezentul, universul uman număra, fără îndoială, până de curând 3.000 – 4.000 de societăţi distincte; Murdock apreciază însă că putem socoti numărul

204 Cf. mai departe p. 372 şi urm.

lor de numai 250, cifră care, după părerea mea, este încă prea optimistă. Aşadar, nu s-a lucrat oare destul? Sau, dimpotrivă, nu este cumva aceasta o consecinţă a iluziei inductive denunţate deja mai sus? Eforturile s-au risipit asupra prea multor culturi, s-a căutat să se acumuleze informaţii numeroase şi superficiale, pentru ca în cele din urmă să se constate că multe sunt inutilizabile. Faţă de această situaţie nu trebuie să ne mire că specialiştii reacţionează fiecare după temperamentul său. Unii preferă să ia în considerare regiuni mai puţine în care informaţia este suficient de densă. Alţii desfac mai larg evantaiul, iar alţii caută o soluţie intermediară.

Cazul indienilor pueblo este frapant: puţine sunt regiunile din lume pentru care s-ar găsi documente atât de abundente şi de o calitate atât de îndoielnică. Te cuprinde uneori desperarea în faţa cantităţii enorme de material acumulat de Voth, Fewkes, Dorsey, Parsons şi, până la un

anumit punct, Stevenson; acest material abia dacă este utilizabil, deşi autorii s-au străduit cu ardoare să îngrămădească informaţiile fără să se întrebe însă ce însemnau ele şi, mai ales, s-au ferit de ipotezele care singure puteau permite să le controleze. Cu Lowie şi Kroeber, din fericire, situaţia s-a schimbat; unele lacune sunt însă iremediabile. Astfel este lipsa unor date statistice asupra căsătoriilor, date care ar fi putut fi culese de o jumătate de secol. Totuşi, o lucrare recentă a lui Fred Eggan (1950) arată la ce ne putem aştepta de la studii intensive şi exhaustive axate pe un domeniu limitat. El analizează unele forme apropiate, fiecare dintre ele păstrând o regularitate structurală, cu toate că ele prezintă, unele în raport cu altele, discontinuităţi care devin semnificative atunci când le comparăm cu unele discontinuităţi omologe, dar care ţin de alte domenii, cum ar fi organizarea clanică, regulile căsătoriei, ritualul, credinţele religioase etc.

Această metodă, într-adevăr „galileană” *, ne permite să sperăm că vom atinge la un moment dat un nivel de analiză la care structura socială va fi pe acelaşi plan cu alte tipuri de structuri: mintală şi, mai ales, lingvistică. Ne vom mărgini la un exemplu: sistemul de înrudire la indienii hopi foloseşte trei modele de timp diferite: 1) o dimensiune „vidă” „statică şi reversibilă, ilustrată prin descendenţele mamei tatălui şi a tatălui mamei, în care unii termeni identici se repetă mecanic de-a lungul generaţiilor; 2) un timp progresiv, ireversibil, în descendenţa lui ego (femelă), cu secvenţe de tipul bunică mamă soră copil nepot;

3) un timp ondulatoriu, ciclic, reversibil, în descendenţa lui ego (mascul), definită printr-o alternanţă continuă între doi termeni: „soră” şi, respectiv, „copil şi soră”.

Aceste trei dimensiuni, sunt rectilinii. Ele se opun, toate împreună, structurii circulare a

descendenţei lui ego (femelă) la indienii zuni, la care trei termeni: mama mamei (sau fiica fiicei), mamă şi fiică, sunt dispuşi într-un inel închis. Acestei „închideri” a sistemului îi corespunde la zuni pentru celelalte descendenţe o terminologie foarte săracă, atât în ceea ce priveşte cercul de familie, cât şi distincţiile operate în sânul ei. Cum studiul aspectelor temporale ţine şi de lingvistică, se pune imediat problema raportului dintre formele lor, lingvistică şi genealogică[205].

Antropologia ar fi mai avansată dacă cei care o practică ar reuşi să se pună de acord asupra sensului noţiunii de structură, a utilizării ce i se poate da şi a metodei pe care ea o implică. Nu acesta este, din păcate, cazul; putem însă găsi o consolare şi o încurajare pentru viitor în constatarea că este, cel puţin, posibil. să înţelegem divergenţele şi să precizăm importanţa lor. Să încercăm deci să schiţăm rapid concepţiile

205 Căutînd adică să determine legea variaţiilor concomitente în loc de a stărui, în maniera aristotelică, asupra unor simple corelaţii inductive.

cele mai răspândite, comparându-le cu aceea pe care am propus-o la începutul acestui capitol.

Termenul de „structură socială” evocă imediat numele lui A. R. Radcliffe-Brown[206][207]

. Opera sa nu se reduce, desigur, la studiul sistemelor de înrudire; el a ales însă acest teren pentru a formula concepţiile sale metodologice în termeni la care ar putea subscrie orice etnolog. Atunci când studiem sistemele de înrudire, notează Radcliffe-Brown, ne propunem următoarele scopuri: 1) să elaborăm o clasificare sistematică; 2) să înţelegem trăsăturile specifice fiecărui sistem fie legând fiecare trăsătură de un ansamblu organizat, fie discernând în el un exemplu particular al unei clase de fenomene deja identificate; 3) în sfârşit, să ajungem la generalizări valabile privind natura societăţilor umane. Şi iată concluzia sa: „Analiza caută să

206 Cf. în această lucrare capitolele III şi IV, în care această problemă este tratată mai pe larg.
207 Mort în 1955.

reducă diversitatea [de 200 sau 300 de sisteme de înrudire] la o ordine, oricare ar fi ea. În spatele diversităţii se pot discerne, într-adevăr, principii generale în număr limitat, care sunt aplicate şi combinate în diverse feluri" (1941, p. 17).

La acest program lucid nu mai e nimic de adăugat, ci doar de subliniat că Radcliffe-Brown, în studiul său despre sistemele australiene, l-a aplicat întocmai, adunând o masă prodigioasă de informaţii, introducând ordine acolo unde nu era decât haos, definind noţiunile esenţiale, cum sunt acelea de ciclu, pereche şi cuplu. Descoperirea sistemului kariera, exact în regiunea şi cu toate caracteristicile postulate de el încă înainte de a se duce în Australia, va rămâne în istoria gândirii structuraliste ca o memorabilă reuşită deductivă (1930 – 1931). Introducerea lui Radcliffe-Brown la lucrarea *African Systems of Kinship and Marriage* are alte calităţi: acest veritabil „tratat al înrudirii" în miniatură încearcă să integreze sistemele

occidentale (considerate în formele lor cele mai vechi) într-o teorie generală. Alte idei ale lui Radcliffe-Brown (şi anume cele referitoare la omologia terminologiei şi a atitudinilor) vor fi evocate mai departe.

După ce am reamintit titlurile de glorie ale lui Radcliffe-Brown, trebuie să subliniez că el îşi face despre structurile sociale o concepţie diferită de aceea enunţată în lucrarea de faţă. Noţiunea de structură îi apare ca un concept intermediar între acelea ale antropologiei sociale şi ale biologiei: „Există o analogie veritabilă şi semnificativă între structura organică şi structura socială” (1940. b, p. 6). Departe de a ridica nivelul studiilor despre înrudire până la teoria comunicaţiei, aşa cum am propus eu, Radcliffe-Brown îl reduce la cel al morfologiei şi al fiziologiei descriptive (1940 b, p. 10), rămânând astfel fidel inspiraţiei naturaliste a şcolii engleze. În momentul în care Kroeber şi Lowie subliniau deja caracterul artificial al

regulilor de înrudire şi de căsătorie, RadcliffeBrown persevera în convingerea (pe care o împărtăşea cu Malinowski) că legăturile biologice sunt în acelaşi timp originea şi modelul tuturor tipurilor de legături familiale.

Din această atitudine de principiu decurg două consecinţe. Poziţia empiristă a lui Radel if feBrown explică repulsia sa de a face o distincţie clară între *structura socială* şi *relaţiile sociale*. De fapt, întreaga sa operă reduce structura socială la ansamblul relaţiilor sociale existente într-o societate dată. Desigur, uneori găsim schiţată la el o distincţie între *structură* şi *formă structurală*. Dar rolul pe care îl acordă acestei din urmă noţiuni este pur diacronic. În gândirea teoretică a lui Radcliffe-Brown, randamentul ei este dintre cele mai slabe (1940 b, p. 4). Distincţia însăşi a făcut obiectul unei critici a lui Fortes, care a contribuit mult la introducerea în cercetările noastre a unei alte opoziţii, străină gândirii lui

Radcliffe-Brown şi căreia, precum s-a văzut, îi acordam şi eu o mare importanţă: aceea între *model* şi *realitate*: „Structura nu poate fi sesizată direct în «realitatea concretă…». Când urmărim să definim o structură, ne plasăm, ca să spunem aşa, la nivelul gramaticii şi al sintaxei şi nu la cel al limbii vorbite” (Fortes, 1940, p. 56).

În al doilea rând, asimilarea structurii sociale cu relaţiile sociale, propusă de RadcliffeBrown, îl incită să disocieze pe cea dintâi în elemente calchiate pe forma cea mai simplă de relaţii ce s-ar putea concepe, aceea între două persoane: „Structura de înrudire a unei societăţi constă într-un număr nedeterminat de relaţii diadice… într-un trib australian, întreaga structură socială se reduce la o reţea de relaţii de acest tip, fiecare dintre ele unind o persoană cu alta…” (1940 b, p. 3). Aceste relaţii diadice constituie oare, într-adevăr, materia primă a structurii sociale? Nu sunt ele mai curând reziduul, obţinut printr-o

analiză ideală, al unei structuri preexistente a cărei natură este mai complexă?

Cu privire la această problemă metodologică, lingvistica structurală ne-ar putea învăţa multe. Bateson şi Mead au lucrat în direcţia indicată de Radcliffe-Brown. Totuşi, deja în *Naven* (1936).

Bateson depăşea nivelul relaţiilor diadice pure din moment ce urmărea să le clasifice în categorii, admiţând astfel că există în structura socială altceva şi mai mult decât relaţiile însele: şi ce anume dacă nu structura, admisă ca fiind prealabilă relaţiilor?

În sfârşit, relaţiile diadice, aşa cum le concepe Radcliffe-Brown, formează un lanţ care poate fi lungit la infinit prin adăugirea unor relaţii noi. De aici repulsia autorului nostru de a trata structura socială ca sistem. Asupra acestui punct major, el se separă, aşadar, de Malinowski. Filosofia să se bazează pe noţiunea de continuu; ideea de discontinuitate i-a rămas întotdeauna

străină. Astfel înţelegem mai bine ostilitatea sa, semnalată deja, faţă de noţiunea de cultură şi indiferenţa sa faţă de învăţămintele lingvisticii.

Observator, analist şi clasificator incomparabil, Radcliffe-Brown decepţionează adesea când se vrea teoretician. El se mulţumeşte cu formule puţin riguroase, care abia ascund multiple *petitio principi*. Au fost oare într-adevăr explicate prohibiţiile căsătoriei, arătându-se că ele ajută sistemele de înrudire corespunzătoare să se perpetueze fără a fi alterate (RadcliffeBrown, 1949 *b*)? Trăsăturile remarcabile ale sistemelor denumite crow-omaha pot fi în întregime interpretate în funcţie de noţiunea de descendenţă (*ibid*, 1941)? Voi avea ocazia să exprim şi alte dubii. Dar de pe acum aceste întrebări explică de ce opera lui Radcliffe-Brown, cu toată importanţa sa intrinsecă, a putut fi atât de aspru criticată.

Pentru Murdock, interpretările lui RadcliffeBrown s-ar reduce la „abstracţii verbale,

erijate în cauze principale” (1949, p. 121). Lowie se exprimă aproape în acelaşi fel (1937, p. 224 – 225). Recenta controversă dintre Radcliff eBrown (1951), pe de o parte, şi Lawrence şi Murdock, pe de altă parte (1949), nu mai prezintă decât un interes istoric, dar pune în lumină şi poziţiile metodologice ale acestor autori. În jurul anului 1949 se dispunea de o bună descriere, făcută de Lloyd Warner (1930 – 1931,1937 *a*), a sistemului de înrudire australian, numit şi mumgin[208]; mai subzistau totuşi câteva incertitudini, mai ales în

208 Warner a postulat un sistem cu 7 descendenţe, echivalînd cu 7 clase ; Lawrence şi Murdock i-au substituit un sistem cu 8 descendenţe şi 32 de clase ; în aceeaşi epocă (Les structures élémentaires de la parenté, 1940, cap. XII), eu propuneam reducerea schemei lui Warner la 4 descendenţe, dintre care una ambiguă. în 1951 un etnolog englez, E. R. Leach, a reluat concepţia mea, pe care s-a apucat s-o apere chiar împotriva mea, atribuindu-mi o altă concepţie, improvizată de el pentru nevoile cauzei (cf. E. R. Leach, The Structural Implications of Matrilateral Cross-Cou- sin Marriage, „Journal of the Royal Anthropological Institute“, vol. 81, 1951). In articolul citat în nota precedentă, Berndt se opreşte la cifra de 3 descendenţe. Indus în eroare de Leach în momentul în care îşi scria articolul, el a binevoit să recunoască ulterior, în cursul unei convorbiri şi în scris, că pe o bază pur deductivă eu ajunsesem la soluţia cea mai apropiată dintre toate cele avansate pînă atunci, de aceea pe care avea s-o verifice el însuşi pe teren.
Interpretarea dată de mine sistemului murngin a format obiectul unei analize admirabil de lucide şi pătrunzătoare a prof. J. P. B. de Josselin de Jong, Lévi-Strauss*s Theory on Kinship and Marriage, 1952.

ceea ce priveşte „închiderea” sistemului, postulată de ipoteză (sistemul fiind descris ca intranzitiv), dar practic itr posibil de verificat.

Este uimitor de constatat că pentru Radei iff eBrown problema nu există. Dacă orice organizare socială se reduce la un conglomerat de relaţii de la persoană la persoană, sistemul este extensibil la infinit: pentru orice individ masculin există, cel puţin teoretic, o femeie care va fi cu el în relaţia de fiica fratelui mamei (tip de consort prescris în societatea respectivă). Şi, totuşi, problema apare pe un alt plan: căci indigenii au optat pentru exprimarea relaţiilor interpersonale prin intermediul unui sistem de clase, iar descrierea lui Warner (după cum a recunoscut el însuşi) nu lasă să se înţeleagă cum poate un individ să satisfacă în acelaşi timp, cel puţin în anumite cazuri, cerinţele sistemului claselor şi pe acelea ale sistemului relaţiilor. Altfel spus, dacă el prezintă gradul de înrudire cerut, el nu va nimeri în clasa

corespunzătoare şi invers.

Pentru a depăşi această dificultate, Lawrence şi Murdock au inventat un sistem care coincidea cu regula preferenţială a căsătoriei şi totodată, datorită anumitor transformări, cu sistemul de clase descris de Warner. Aici însă este vorba de un joc gratuit şi se constată repede că el ridică mai multe dificultăţi noi decât rezolvă pe cele vechi. Sistemul restituit de Warner se lovea deja de un mare obstacol*: el implica în

1 Pentru stadiul ultim al problemei, posterior primei publicări a acestui articol, cf. R. M. Bemd t, „*Murnyvr* (*Wulamba*) *Social Organization*, „American Anthropologist", voi. 57, nr. 1, partea I, 1955.

Te leger ea clară de către indigeni a unor relaţii de înrudire atât de depărtate, încât însăşi ipoteza devenea din această cauză psihologic neverosimilă. Soluţia lui Lawrence şi Murdock ar cere mult mai mult. În aceste condiţii, se poate

pune întrebarea dacă sistemul ascuns sau necunoscut, capabil să descrie modelul conştient, dar stângaci, pe care indigenii mumgin l-au împrumutat recent de la unii vecini dotaţi cu reguli foarte diferite de ale lor, nu trebuie cumva să fie mai simplu decât aceasta din urmă şi nu mai complicat.

Atitudinea sistematică şi formalistă a lui Murdock este opusă atitudinii empiriste şi naturaliste a lui Radei if feBrown. Murdock rămâne, totuşi, aproape în aceeaşi măsură ca adversarul său, îmbibat de un spirit psihologic şi chiar biologic care îl împinge către discipline periferice, ca psihanaliza şi psihologia comportamentului. Reuşeşte el oare astfel să se elibereze de empirismul care apasă atât de greu pe 1

interpretările lui Radcliffe-Brown? Ne putem îndoi, deoarece acest recurs exterior îl sileşte să lase propriile sale ipoteze nedefinitivate sau să le

completeze cu împrumuturi care le conferă un caracter hibrid şi uneori chiar contrazic obiectivul iniţial formulat în termeni etnologici. În loc de a considera sistemele de înrudire ca mijloace sociale destinate să îndeplinească o funcţie socială, Murdock ajunge în cele din urmă să le trateze drept consecinţe sociale ale unor premise exprimate în termeni de biologie şi de psihologie.

Aportul lui Murdock la studiile structurale poate fi considerat sub două aspecte. El a vrut, în primul rând, să reîntinerească metoda statistică. Tylor o folosise deja pentru verificarea corelaţiilor presupuse şi pentru descoperirea altora noi. Folosirea unor tehnici moderne a permis lui Murdock să realizeze progrese certe în această direcţie.

S-au subliniat adeseori obstacolele de care se loveşte metoda statistică în etnologie (Lowie, 1948 a, cap. III). Şi fiindcă Murdock le cunoaşte tot atât de bine ca oricare altul, mă voi mulţumi să

reamintesc pericolul cercului vicios: validitatea unei corelaţii, chiar dacă e fundată pe o frecvenţă statistică impresionantă, depinde în cele din urmă de validitatea decupajului la care am procedat pentru a defini fenomenele puse în corelaţie. Dimpotrivă, metoda rămâne mereu eficace pentru a denunţa corelaţiile greşit acceptate. Din acest punct de vedere negativ şi critic, unele concluzii ale lui Murdock pot fi considerate ca acceptate.

Murdock s-a străduit de asemenea să reconstituie evoluţia istorică a sistemelor de înrudire sau, cel puţin, să definească arfumite direcţii de evoluţie posibile sau probabile, excluzând altele. El a ajuns în acest fel la un rezultat surprinzător: mai frecvent decât s-ar crede (de când Lowie [1920, cap. III] a atacat ipoteza similară a lui Lewis Morgan), sistemul de înrudire de tip „Hawaian" ar reprezenta o formă primitivă. Trebuie să fim totuşi atenţi la faptul că Murdock nu discută despre societăţi reale

observate în contextul lor istoric şi geografic şi considerate ca ansambluri organizate, ci despre nişte abstracţii şi – dacă se poate spune – chiar despre abstracţii de gradul al doilea: el începe prin izolarea organizării sociale de alte aspecte ale culturii şi uneori a sistemelor de înrudire de organizarea socială; apoi el decupează în mod arbitrar organizarea socială (sau sistemul de înrudire) în părţi şi în bucăţi după principii inspirate de categoriile tradiţionale ale teoriei etnologice, mai curând decât de analiza reală a fiecărui grup. În aceste condiţii, reconstrucţia sa istorică rămâne ideologică: ea constă în abstragerea elementelor comune în fiecare stadiu pentru a defini stadiul imediat anterior şi aşa mai departe. Este clar că o asemenea metodă nu poate ajunge decât la un singur rezultat: formele cele mai puţin diferenţiate vor apărea ca fiind cele mai vechi, iar formelor complexe li se vor atribui poziţii din ce în ce mai recente, în funcţie de

complexitatea lor. E ca şi cum am plasa calul modern direct în ordinul vertebratelor. mai curând decât în specia *Hipparion*.

Prin rezervele de mai sus nu căutăm să scădem meritele lui Murdock: el a strâns documente abundente şi adeseori neglijate; el a pus probleme. Dar tehnica sa pare mai potrivită tocmai pentru descoperirea şi identificarea problemelor decât pentru rezolvarea lor. Metoda sa rămâne încă pătrunsă de un spirit aristotelic; poate că orice ştiinţă trebuie să treacă prin aceasta. El, cel puţin, se comportă ca un bun discipol al lui Aristotel, afirmând că, „pe planul organizării sociale, formele culturale atestă un grad de regularitate şi o conformare la exigenţele gândirii ştiinţifice care nu diferă în mod semnificativ de acelea cu care ne-au obişnuit ştiinţele zise naturale” (1949, p. 259)…

Cititorul care se va referi la deosebirile propuse la începutul acestui articol va observa că

Badeliffe-Brown are tendinţa să confunde *ooservaţia* şi *experimentarea*, în timp ce Murdock nu face destulă deosebire între modele *statistice* şi modele *mecanice*: el încearcă să construiască modele mecanice cu ajutorul unei metode statistice, sarcină imposibilă, cel puţin la modul direct care îi este propriu.

În mod simetric, opera lui Lowie ar putea fi caracterizată ca un efort îndârjit de a răspunde la o singură întrebare: *care sunt faptele*? Am spus că până şi pentru structuralist, această întrebare este prima la care ar trebui să răspundă şi că ea comandă toate celelalte întrebări. Cercetările pe teren şi reflecţia teoretică a lui Lowie încep într-o epocă în care etnologia este suprasaturată de prejudecăţi filosofice, aureolată de misticism sociologic. I s-a reproşat uneori lui Lowie de a fi reacţionat faţă de această situaţie în mod pur negativ (Kroeber, 1920); aşa şi trebuia. În acel moment, prima sarcină era de a demonstra ceea

ce faptele *nu erau*. Lowie a întreprins, aşadar, cu curaj dezintegrarea sistemelor arbitrare şi a pretinselor corelaţii. Astfel el a eliberat, dacă se poate spune, o energie intelectuală din care continuăm să ne alimentăm şi astăzi. Poate că ne este mai puţin uşor de a evidenţia contribuţiile sale pozitive din cauza extremei discreţii cu care îşi formulează ideile şi din cauza repulsiei sa7 e faţă de construcţiile teoretice. Nu se defineşte el undeva pe sine însuşi ca pe un „sceptic activ”? Cu toate acestea, el a fost acela care încă din 1915 susţinea în modul cel mai modern studiile de înrudire: „Substanţa însăşi a vieţii sociale poate fi uneori analizată în mod riguros în funcţie de modul de clasificare a rudelor directe şi prin alianţă” (1915,1929 e). În acelaşi articol, ei răsturna perspectiva istorică îngustă care limita orizontul etnologic, fără a permite observarea factorilor structurali, universal activi; el definea deja exogamia în termeni genetici, ca pe o schemă

instituţională care generează aceleaşi efecte oriunde este prezentă, fără să fie necesar a se invoca consideraţii istorice-geografice pentru a înţelege analogiile între societăţi îndepărtate.

Câţiva ani mai târziu, Lowie destramă „complexul matriliniar” (1919), utilizând o metodă care avea să-l conducă la două rezultate esenţiale pentru structuralist. Negând ideea că orice trăsătură de aparenţă matriliniară ar fi trebuit să fie interpretată ca o supravieţuire sau ca un vestigiu al „complexului”, el permitea descompunerea acestuia în variabile. În al doilea rând, elementele astfel eliberate deveneau disponibile pentru alcătuirea unor tabele de permutări între caracterele diferenţiale ale sistemelor de înrudire (Lowie, 1929 *a*). El deschidea astfel poarta studiilor structurale în două moduri la fel de originale: prin sistemul denumirilor şi prin raportul dintre acesta şi sistemul atitudinilor. Această ultimă orientare

avea să fie urmată de alţii (Radcliffe-Brown, 1924; Lévi-Strauss, 1945)[209].

Îi mai datorăm lui Lowie şi alte descoperiri. El a fost, fără îndoială, primul care a stabilit caracterul biliniar al mai multor sisteme pretins uniliniare (1920,1929 b); a demonstrat influenţa exercitată de modul de reşedinţă asupra tipului de filiaţie (1920); a disociat conduitele familiale de rezervă sau de respect şi prohibiţia incestului (1920, p. 104 – 105). Întotdeauna grijuliu să examineze organizaţiile sociale dintr-un dublu punct de vedere: reguli instituţionale, pe de o parte, dar şi expresii medii ale unor reacţii psihologice individuale (într-un sens care contrazice uneori regulile şi care le deviază întotdeauna), el rămâne acelaşi Lowie atât de criticat pentru prea faimoasa definiţie a culturii, făcută „din părţi şi din bucăţi”, care ne-a dat monografii ce trec printre cele mai pătrunzătoare, cele mai bine echilibrate din toată literatura

209 Cf. cap. II din acest volum.

etnologică (1935,1948 *a*, cap. XV, XVI, XVII). În sfârşit, este cunoscut rolul jucat de Lowie în dezvoltarea studiilor sud-americane. Direct sau indirect, prin sfaturile sau îndemnurile sale, el a contribuit la deschiderea pentru etnologie a unui domeniu dificil şi prea neglijat.

IV. Dinamica socială: structuri de subordonare a) Ordinea elementelor (indivizi şi grupuri) în structura socială

Nu este necesar să expunem aici poziţia noastră personală asupra problemelor de mai sus. Ea transpare îndeajuns în cursul acestui capitol, cu toate eforturile noastre de a păstra obiectivitatea. Pentru autorul acestor rânduri, sistemele de înrudire, regulile de căsătorie şi de filiaţie formează un ansamblu coordonat, a cărui funcţie este de a asigura permanenţa grupului social, încrucişând între ele ca într-o ţesătură relaţiile consangvine şi cele bazate pe alianţă. Sperăm că am contribuit astfel la elucidarea

funcţionării maşinii sociale, care extrage continuu femei din familiile lor consangvine pentru a le redistribui în tot atâtea grupuri domestice, care se transformă la rândul lor în familii consangvine şi aşa mai departe[210].

Dacă ar lipsi influenţe externe, această maşină ar funcţiona la infinit şi structura socială ar păstra un caracter static. Lucrurile nu stau însă aşa. Trebuie deci să introducem în modelul teoretic elemente noi, a căror intervenţie să poată explica transformările diacronice ale structurii şi să ne facă cunoscute în acelaşi timp cauzele pentru care o structură socială nu se reduce niciodată la un sistem de înrudire. Există trei modalităţi diferite de a răspunde la această dublă întrebare.

Aşa cum e normal, ne vom întreba mai întâi care sunt faptele. Au trecut ani de când Lowie deplângea carenţa lucrărilor antropologice în

210 Cf. în legătură cu acest punct C. Lévi-Strauss, The Family, în : H. L. Shapiro, (ed.), Man, Culture and Society, Oxford University Press, 1956, cap. XII (nereprodus in volumul de faţă).

materie de organizare politică. În această privinţă se pot înregistra unele progrese, pe care le datorăm chiar lui Lowie, în lucrările sale cele mai recente, cel puţin în ceea ce priveşte America de Nord (1927,1948 a, cap. VI, VII, XII – XIV, 1948 b), şi marii lucrări asupra Africii, elaborată sub conducerea lui Fortes şi EvansPritchard (1940). Lowie a precizat în mod util câteva categorii fundamentale: clase sociale, „sodalităţi", stat.

A doua metodă ar consta în corelarea fenomenelor care ţin de nivelul deja izolat, adică fenomenele de înrudire, şi acelea care ţin de nivelul imediat superior în măsura în care pot fi legate între ele. Se pun deci două probleme: 1) pot oare structurile bazate pe înrudire să manifeste de la sine proprietăţi dinamice? 2) în ce mod reacţionează unele asupra altora *structurile de comunicaţie* şi *structurile de subordonare*? Prima problemă este aceea a educaţiei: într-adevăr, într-un moment determinat, fiecare generaţie se află

într-o relaţie de subordonare sau de dominare cu cea care o precedă sau cu cea care o urmează. În acest fel au preferat să pună problema Margaret Mead şi alţii.

Mai există şi o modalitate de a proceda mai teoretică, care constă în cercetarea corelaţiilor dintre anumite poziţii (statice) în structura de înrudire (redusă la terminologia ei) şi conduitele (dinamice) corespunzătoare, aşa cum se exprimă ele în drepturi, datorii şi obligaţii, pe de o parte, şi, pe de altă parte, în privilegii, prohibiţii etc.

Pentru Radcliffe-Brown, o corespondenţă termen cu termen este verificabilă între ceea ce s-ar putea numi *sistemul de atitudini* şi *sistemul de denumiri*. Fiecare termen de înrudire ar corespunde unei conduite prescrise, pozitivă sau negativă, şi fiecare conduită diferenţială ar fi conotată de un termen. Alţii au susţinut că o asemenea corespondenţă nu este verificabilă în practică sau că ea nu depăşeşte niciodată nivelul

unei aproximaţii destul de grosolane.

Eu am propus o interpretare diferită, bazată pe o relaţie dialectică între atitudini şi denumiri. Conduitele diferenţiale între rude tind să se organizeze după acelaşi model ca terminologia, însă ele constituie şi un mijloc de rezolvare a dificultăţilor şi de depăşire a contradicţiilor inerente însăşi acestei terminologii. Astfel, regulile de conduită dintre rude într-o societate oarecare ar însemna o încercare de rezolvare a contradicţiilor care decurg din sistemul terminologic şi din regulile de alianţă. În măsura în care primele tind să se constituie în sistem, apar noi contradicţii care provoacă o reorganizare a terminologiei, se repercutează asupra atitudinilor şi aşa mai departe, în afara rarelor perioade de echilibru, scurte şi precare1.

1 într-un opuscul consacrat criticii lucrării *Les structures élémentaires de la parenté*, Homans şi Schneider încearcă să reducă regulile

de căsătorie preferenţială la sistemul atitudinilor. Ei se revoltă împotriva principiului, exprimat în apea lucrare, că nu există o conexiune necesară între căsătoria matrilaterală sau patrilaterală, pe de o parte, şi modul de filiaţie – patriliniar sau matriliniar – pe de altă parte. În sprijinul tezei lor, după care căsătoria mă-o altă problemă se pune atunci când se iau în considerare societăţi în care nu sistemul de înrudire este cel ce determină alianţele matrimoniale dintre egali. Într-adevăr, ce se întâmplă dacă partenerii schimburilor matrimoniale sunt grupuri ierarhizate, de fapt sau de drept, din punct de vedere politic sau economic? Privind sub acest unghi, suntem conduşi să exatrilaierală ar fi funcţie de filiaţia patriliniară, ei invocă corelaţii statistice care nu demonstrează mare lucru. În realitate, societăţile cu filiaţie patriliniară sunt mult mai numeroase decât cele cu filiaţie matriliniară; în plus, căsătoria matrilaterală este ca însăşi mai frecventă decât

căsătoria patrilaterală. Deci, dacă distribuţia s-ar face la noroc, am putea să ne aşteptăm ca numărul societăţilor caracterizate prin asociaţia: filiaţie patriliniară şi căsătorie matrilaterală, să fie mai ridicat decât celelalte, şi corelaţia invocată de criticii mei ar fi lipsită de semnificaţie. Reluând studiul acestei presupuse corelaţii pe baza unui eşantion mai mare (564 de societăţi), Murdock conchide: „Distribuţia mondială a acestor corelaţii este atât de slabă, incit ne incită să punem la îndoială interpretarea teoretică propusă" (G. P. Murdock, *World Ethnographic Sample*, „American Anthrop.", serie nouă, voi. 59, nr. 4,1957, p. 687).

Persist în a crede, conform înşişi termenilor pe care i-am întrebuinţat mai întâi, că nu există conexiune necesară între căsătoria cu vara prin alianţă unilaterală şi modul de filiaţie, adică că niciuna din combinaţiile imaginabile nu implică o contradicţie. Este totuşi posibil, şi chiar verosimil ca, pe planul experienţei, cele două tipuri de

căsătorie să fie mai frecvent asociate cu unul sau cu celălalt mod de filiaţie. Dacă ar fi aşa, această corelaţie *statistică* (să nu se confunde cu o *conexiune legică*) s-ar cere explicată. Aş fi înclinat s-o caut în direcţia instabilităţii specifice societăţilor matriliniare (temă deja dezvoltată în *Structures*), care le-ar face mai dificilă adoptarea unor cicluri lungi de reciprocitate, pe când ciclurile extrem de scurte ale căsătoriei patrila. terale s-ar acomoda mai bine cu frământările a căror scenă o constituie mereu societăţile matriliniare. Interpretarea teoretică a lui Homans şi Schneider mi se pare cu totul inacceptabilă: ei explică preferinţa societăţilor patrii ini are pentru căsătoria matrilaterală prin consideraţii psihologice, cum ar fi transferul ataşamentelor sentimentale ale unui adolescent asupra desccnmină̆m diverse instituţii: în primul rând poligamia, despre care am arătat că se bazează uneori pe integrarea a doua forme de garanţii: una

colectivă şi politică, cealaltă individuală şi economică[211]; apoi hipergamia (sau hipogamia). Această din urmă problemă, foarte neglijată până în prezent, ar merita un studiu atent de care depinde o teorie coerentă a sistemului de caste şi, indirect, a tuturor structurilor sociale bazate pe deosebiri de statut.

A treia şi ultima metodă are un caracter mai formal decât cele precedente. Ea ar consta într-un studiu apriori al tuturor tipurilor de structuri imaginabile, rezultând din relaţii de dependenţă şi de dominaţie care apar la întâmplare. Tratarea matematică de către Rapoport (1949) a fenomenelor ciclice de dominaţie la găini deschide în această privinţă perspective interesante. Fără îndoială că aceste lanţuri ciclice şi intranzitive par să prezinte puţină legătură cu structurile sociale pe care am fi tentaţi să le comparăm cu ele.

211 C. Lévi-Strauss, Tristes Tropiques, cap. XXIX (vezi şi Tropice triste, Bucureşti, Editura ştiinţifică, 1968), care reia temele unui studiu interior : The Social and Psychological Aspects of Chieftainship in a Primitive Tribe, „Transactions of the New York Academy of Sciences", seriile II, vol. VII, nr. 1, 1944.

Acestea din urmă (cum e „cercul kava” în Polinezia) sunt întotdeauna tranzitive şi non ciclice: cel care stă la căpătui de jos este, prin definiţie, exclus de la capătul de sus 1.

Studiul sistemelor de înrudire arată, dimpotrivă, că în anumite condiţii transformarea unei ordini tranzitive şi nonciclice în alta intranzitivă şi ciclică nu este de neimaginat. Acest lucru poate fi observat într-o societate hipergamică cu căsătoria preferenţială a unui bărbat cu fiica fratelui mamei. Un asemenea sistem constă într-un lanţ, terminat la o extremitate cu o faţă de cel mai înalt rang, deci incapabilă de a găsi un bărbat care să nu-i fie inferior, şi la cealaltă extremitate cu un băiat privat de soţie pentru totdeauna (fiindcă toate fetele grupului, cu excepţia surorii sale, au un rang superior rangului său). În consecinţă, sau societatea în chestiune sucombă ca urmare a propriilor sale contradicţii, sau sistemul său

tranzitiv şi nonciclic trebuie să se transforme, temporar sau local, într-un sistem tranzitiv şi ciclic[212][213].

Se introduc astfel în studiile noastre noţiuni cum sunt acelea de tranzitivitate, de ordine şi de ciclu, care se pretează unei tratări formale şi permit analiza unor tipuri generaizate de structuri sociale în care pot fi integrate nivelurile de comunicare şi de subordonare. Se va merge oare şi mai departe până la integrarea ordinilor actuale

---

212 Această rezervă îmi apare astăzi (1957) inutilă. Există societăţi în care constatăm cicluri ierarhice şi intranzitive, cu totul comparabile cu pecking-order. Astfel insulele Fiji, a căror populaţie era organizată pînă ia începutul secolului al XX-lea în feude unite între ele prin relaţii de vasalitate în aşa fel, încît în unele cazuri o feudă A era vasala feudei B, B a lui C, C a lui D şi D a lui A. Ho cart a descris şi a explicat această structură, la prima vedere de neînţeles, ob- servind că în Fiji există două forme de vasalitate : vasalitate prin tradiţie şi vasalitate prin cucerire. Feuda A poate fi deci tradiţional vasala feudei B, B a lui C şi C a lui D, pe cînd feuda D se întîmplă să fi căzut recent, în urma unui război pierdut, sub vasalitatea feudei A. Nu numai că structura astfel realizată este aceeaşi ca a lui pecking-order, dar, fără să se fi observat, teoria etnologică a devansat cu cî- ţiva ani interpretarea matematică, întrucît aceasta se bazează pe distincţia a două variabile care operează cu un anumit decalaj, ceea ce corespunde exact descrierii (postume) a lui Hocart (cf. A. M. H o c a r t, The Northern States of Fiji, „Occasional Publ.“, Londra, nr. 11, Royal Anthropological Institute, 1952).

213 Pentru un exemplu remarcabil al transformării locale a unui tip intr-altul, cf. K. Gough, Female Initiation Rites on the Malabar Coast, „Journ. of the Roy. Anthropol. Inst.“, vol. 85, 1955, p. 47 - 48.

şi virtuale? În cele mai multe din societăţile umane, ceea ce se numeşte „ordine socială” 4 ţine de un tip tranzitiv şi nonciclic: dacă A este superior lui B şi B superior lui C, A trebuie să fie superior lui C, iar C nu poate fi superior lui A. Cu toate acestea, chiar societăţile care urmează practic aceste reguli concep şi alte tipuri de ordine, care s-ar putea numi „virtuale” sau „ideale”, indiferent dacă o fac pe planul politicii, al mitului sau al religiei, iar aceste ordini sunt uneori intranzitive şi ciclice. Aşa sunt, de exemplu, poveştile cu regi care se căsătoresc cu păstoriţe sau critica de către Stendhal a democraţiei americane, ca un sistem în care un gentleman este la ordinele băcanului său.

B) Ordinea ordinilor

Pentru etnolog, societatea înglobează un ansamblu de structuri care corespund diverselor tipuri de ordini. Sistemul de înrudire oferă un mijloc de a ordona pe indivizi după anumite reguli,

un alt mijloc îl oferă organizarea socială, iar stratificările sociale sau economice un al treilea. Toate aceste structuri de ordine pot fi ele însele ordonate, cu condiţia de a pune în evidenţă relaţiile care le unesc şi modul în care reacţionează unele asupra altora din punct de vedere sincronic. Astfel, Meyer Fortes (1949) a încercat, nu fără succes, să construiască modele generale care integrează proprietăţile diverselor fviôdelé speciale (înrudire, organizare socială, raporturi economice etc.).

Aceste încercări de a formula un model total al unei societăţi date îl confrunta pe etnolog cu o dificultate considerată deja la începutul *acea** tui capitol: până la ce punct corespunde realităţii modul în care o societate concepe diversele sale structuri de ordine şi relaţiile care le unesc? Am indicat deja că, în funcţie de documentele examinate, ar fi posibile mai multe răspunsuri. Până în prezent însă nu am luat în considerare

decât ordini „trăite”, adică ordini care sunt ele însele funcţie de o realitate obiectivă şi care pot fi abordate din exterior, independent de reprezentarea pe care şi-o fac oamenii despre ele. Vom observa acum că asemenea ordini „trăite” presupun întotdeauna altele, de care este neapărat necesar să se ţină seama pentru a înţelege nu numai pe cele precedente, ci şi modalitatea în care fiecare societate încearcă să le integreze pe toate într-o totalitate ordonată. Aceste structuri de ordine „concepute” şi nu „trăite” nu corespund direct nici unei realităţi obiective; spre deosebire de cele dintâi, ele nu sunt susceptibile de un control experimental, întrucât ajung să se prevaleze de o experienţă specifică cu care de altfel se confundă uneori. Singurul control la care le-am putea supune spre a le analiza este deci acela al ordinilor primului tip, sau al ordinilor „trăite”. Ordinile „concepute” corespund domeniului mitului şi al religiei. Ne

putem întreba dacă ideologia politică a unor societăţi contemporane nu ţine şi ea de această categorie[214].

Ürmindu-l pe Durkheim, Radcliffe-Brown à arătat că faptele religioase trebuiau studiate ca parte integrantă a structurii sociale. Pentru el, rolul etnologului este de a stabili corelaţii între diverse tipuri de religii şi diverse tipuri de organizări sociale (1945). Dacă sociologia sa religioasă se soldează în cele din urmă printr-un eşec, aceasta se explică, pare-se, prin două motive. În primul rând, el a legat credinţele şi ritualul direct de stări afective. În al doilea rând, a vrut să obţină dintr-odată o expresie generală a raportului dintre societate şi religie, în timp ce noi avem nevoie mai ales de studii concrete care să

214 Piti torul francez va binevoi să observe că acest paragraf încearcă să formuleze intr-un limbaj mai familiar antropologilor anglo-saxoni distincţia marxistă dintre infrastructurâ şi suprastructură, ceea ce arată, în treacăt fie spus. cît de puţin întemeiate sînt cri - ticile pe cave G. Gurvitrh mi le adresează („Cahiers internationaux de sociologie“, vol. 19, serie nouă. anul 2, 1955) atunci cînd în legătură cu acest pasaj mă acuză că voiesc să reintegrez în sociologie o concepţie autoritară a ordinii sociale (vezi în legătură cu acest subiect răspunsul meu dat lui G. Gurvitch, cap. XVI din volumul de fată).

permită construirea unor serii regulate de variaţii concomitente. De aici a rezultat un fel de discreditare, care apasă greu asupra etnologiei religioase. Cu toate acestea, miturile, ritualul şi credinţele religioase alcătuiesc un domeniu foarte promiţător pentru studiile structurale şi, deşi rare, cercetările recente par a fi deosebit de fecunde.

Recent, câţiva autori au întreprins un studiu al sistemelor religioase ca ansambluri structurate. Unele lucrări monografice, cum sunt *The Road of Life and Death* de P. Radin (1945) şi *Kunapipi*, de R. M. Berndt (1951), se inspiră din această concepţie. Astfel s-a deschis calea pentru cercetări sistematice, iar un exemplu bun în acest sens ne este oferit de lucrarea *Navaho Religion* de G. Reichard (1950). Nu vor fi neglijate însă din acest motiv analizele de detaliu, având ca obiect elementele permanente şi nepermanente ale reprezentărilor religioase ale unei populaţii anume pe o durată de timp relativ scurtă, aşa cum le-a

conceput Lowie.

Poate că atunci vom reuşi să construim în etnologia religioasă acele „modele la scară mică destinate analizei comparative... de variaţii concomitente... aşa cum se impun ele în orice cercetare vizând explicarea faptelor sociale” (Nadei, 1952). Această metodă nu va permite decât un progres lent; dar ea va furniza concluzii care vor conta printre cele mai bine fundate şi mai convingătoare din toate pe care le putem spera în materie de organizare socială. Nadei a demonstrat deja că între instituţia şamanismului şi anumite atitudini psihologice caracteristice societăţilor corespunzătoare există o corelaţie (1946). Comparând unele documente indo-europene provenind din Islanda, din Irlanda şi din Caucaz, G. Dumézil a reuşit să interpreteze un personaj mitologic până atunci énigmatic, să pună în corelaţie rolul şi manifestările acestuia cu unele trăsături ale organizării sociale a populaţiilor

studiate (1948); Wittfogel şi Goldfrank au izolat unele variaţii semnificative ale anumitor teme mitologice la indienii pueblo, legându-le de infrastructura socio-economică a fiecărui grup (1943). Monica Hunter a demonstrat că credinţele magice erau funcţie directă de structura grupului social (Hunter-Wilson, 1951). Toate aceste rezultate, la care se adaugă altele care nu pot fi comentate aici din lipsă de spaţiu, ne dau speranţa că într-o zi vôm fi în măsură să înţelegem, în afară de funcţia credinţelor religioase în viaţa socială (ceea ce e ştiut încă de la Lucreţiu), şi mecanismele care le permit să îndeplinească această funcţie.

Câteva cuvinte în chip de concluzie. Studiul nostru a debutat cu o analiză a noţiunii de model şi tot această noţiune reapare la sfârşit. Antropologia socială este o ştiinţă tânără; e firesc ca ea să caute să-şi construiască modelele prin imitarea celor mai simple dintre acelea pe care i le

prezintă ştiinţele mai avansate. Aşa se explică atracţia mecanicii clasice asupra ei. Dar n-am fost oare noi în această privinţă victimele unei iluzii? Aşa cum a remarcat von Neumann (von Neumann şi Morgenstern. 1944, p. 14): „Este infinit mai simplu de a elabora teoria aproape exactă a unui gaz conţinând circa IO’25 particule libere decât teoria sistemului solar care cuprinde numai 9 corpuri mari”. Or, antropologul în căutare de modele se află în faţa unui caz intermediar: obiectele de care ne ocupăm – roluri sociale şi indivizi integraţi într-o societate determinată – sunt mult mai numeroase decât acelea ale mecanicii newtoniene, fără a fi totuşi destule pentru a ţine de statistică şi de calculul probabilităţilor. Ne aflăm deci pe un teren hibrid şi echivoc; faptele noastre sunt prea complicate pentru a fi abordate într-un fel şi nu destul de complicate pentru a le putea aborda în celălalt fel.

Noile perspective deschise de teoria

comunicaţiei rezultă tocmai din metodele originale care au trebuit să fie elaborate pentru tratarea obiectelor – semnele – care pot fi supuse de aici înainte unei analize riguroase, deşi numărul lor este prea ridicat pentru mecanica clasică, dar încă prea restrâns pentru ca principiile termodinamicii să li se poată aplica. Limba este alcătuită din morfeme, de ordinul câtorva mii, şi pentru a desprinde regularităţi semnificative în frecvenţa fonemelor sunt suficiente unele calcule limitate. Pe un asemenea teren, pragul de aplicare a legilor statistice coboară, în timp ce se ridică acela pe baza căruia utilizarea modelelor mecanice devine posibilă. Şi, concomitent, ordinea de mărime a fenomenelor se apropie de aceea cu care antropologul este obişnuit.

Stadiul actual al cercetărilor structurale în antropologie este, aşadar, următorul. S-a reuşit a se izola fenomene de acelaşi tip ca fenomenelent căror studiu riguros îl permit teoriile strategiei şi

ale comunicaţiei. Faptele antropologice se află la o scară destul de apropiată de aceea a celorlalte fenomene pentru a oferi speranţa unui tratament analog. Nu este oare surprinzător că în momentul în care antropologia se simte mai aproape decât oricând de a deveni o ştiinţă veritabilă lipseşte terenul tocmai acolo unde îl credeam mai solid? Faptele însele se derobează: prea puţin numeroase sau adunate în condiţii care nu permit ca ele să fie comparate cu destulă siguranţă. Fără să avem vreo vină, descoperim că ne-am comportat ca nişte botanişti amatori, culegând la întâmplare eşantioane heteroclite, maltratându-le şi mutilându-le pentru a le conserva în ierbarele noastre. Şi iată-ne deodată chemaţi să punem în ordine serii complete, să definim nuanţele originare, să măsurăm părţi minuscule pe care le găsim deteriorate, dacă nu chiar distruse.

Când antropologul evocă sarcinile care îl aşteaptă şi tot ce ar fi trebuit el să fie în stare să

realizeze, îl cuprinde descurajarea: cum ar putea să reuşească cu documentele de care dispune? E întrucâtva ca şi cum s-ar cere ca fizica cosmică să se constituie pe baza observaţiilor astronomilor babilonieni. Şi, totuşi, corpurile cereşti există şi astăzi în spaţiu, pe când culturile indigene care ne furnizează documentele noastre dispar într-un ritm rapid sau se transformă în obiecte de un gen nou, la care nu putem spera să găsim informaţii de acelaşi tip. A ajusta tehnicile de observaţie la un cadru teoretic mult mai avansat decât ele, iată o situaţie paradoxală pe care istoria ştiinţelor o ilustrează rareori. Antropologiei moderne îi revine misiunea de a răspunde la această provocare.

CAPITOLUL XVI

POSTFAŢĂ LA CAPITOLUL XV 1

Georges Gurvitch, pe care, mărturisesc, îl înţeleg din ce în ce mai puţin de fiecare dată când mi se întâmplă să-l citesc” 2, atacă analiza făcută de mine noţiunii de structură socială3, dar

argumentele sale se reduc cel mai adesea la semne de exclamaţie adăugate la câteva parafrazări tendenţioase ale textului meu.

D-l Gurvitch ne oferă ceva ce crede el a fi o descoperire: „Există... între *gestaltismul* în psihologie şi *structuralismul* în sociologie o afinitate frapantă, care, după câte ştim, n-a fost subliniată până acum” (loc. cit., p. 11). D-l Gurvitch se înşală. Toţi etnologii, sociologii şi lingviştii care se prevalează de structuralism sunt conştienţi de legăturile care îi unesc cu psihologia gestaltistă. Încă din 1934, Ruth Benedict făcea această apropiere, citându-i pe Köhler şi Koffka 4.

1 Inedit (1956).

2 Am încercat, totuşi, altă dată şi nu fără simpatie (cf. C. Lévi-Strauss, *French Sociology*, în: *Twentieth Century Sociology* (ed. G. Gurvitch şi W. E. Moore), New York, 1945, cap. XVII; trad. franceză: *La sociologie du* XXe *siècle*, 2 vol., Paris, 1947.

3 G. Gurvitch, *Le concept de structure sociale*, „Cahiers internationaux de sociologie”, vol. 19, serie nouă. anul 2,1955. Acest studiu, cu câteva modificări, a fost republicat, după cât se pare, de d-l Gurvitch, în ediţia a 2-a a lucrării *La vocation actuelle de la sociologie*. Prezentul capitol, scris în 1956, se bazează pe textul iniţial.

4 Ruth Benedict, *Patterns of Culture*, Cambridge, Mass., 1934, p. 51 – 52 şi 279.

Foarte recent, G. Gurvitch a făcut o altă „descoperire”, declarând că este „nerăbdător s-o comunice cititorilor revistei «Cahiers» în chip de postfaţă la studiul nostru (*al său*) cu privire la *Conceptul de structură socială*”, şi anume că Spencer ar fi „o sursă uitată a conceptelor de «structură socială», «funcţie socială» şi «instituţie» „(„Cahiers internationaux de sociologie”, vol. 23, caiet dublu, 1957, p. 111 – 121). Dar.

Eu însumi am ţinut într-atât să pun în lumină

această afinitate, incit prefaţa din 1947 a lucrării mele *Structures élémentaires de la parenté* se încheie cu un omagiu adus psihologiei gestaltiste: „După ce îl citase pe Eddington: «Fizica devine „studiul organizaţiilor”», Köhler scria acum aproape douăzeci de ani: «Pe această cale... ea va întâlni biologia şi psihologia». Această lucrare îşi va fi împlinit obiectivul dacă, după ce o va fi terminat, cititorul se va simţi înclinat să adauge: şi sociologia”[215].

În acelaşi spirit, Kroeber scrie în *Anthropology*: „Un sistem sau o configuraţie este întotdeauna, prin natura sa, altceva şi mai mult decât suma părţilor sale; el include şi relaţiile dintre părţi, adică reţeaua lor de interconexiuni, care adaugă un element semnificativ suplimentar. Acest lucru este bine cunoscut de psihologia gestaltistă sau psihologia formei. «Forma» unei culturi poate fi deci definită ca sistemul (*pattern*)

215 S verre Holm, Studies towards a Theory of Sociological Transformations, „Studia Norvegica“, Oslo, nr. 7, 1951, p. 40 passim.

relaţiilor dintre părţile sale constitutive” 2.

În sfârşit, un sociolog norvegian, Sverre Holm, după ce notase şi el cu mai multă procu excepţia lui Gurvitch însuşi, nu vedem cine l-a „uitat” pe Spencer şi paternitatea acestor noţiuni, care îi revine; în orice caz, e sigur că nu utilizatorii moderni ai noţiunii de structură, care n-au fost niciodată lipsiţi de memorie într-un asemenea grad. Cf. D. B i tine y, *Theoretical Anthropology*, New York, 1953, cap. II ŞI IV; şi, pentru Anglia, E. E. E v a n s-o r i tehard, *Social Anthropology*, Glencce, 1951, p. 17, şi în special introducerea lui A. R. R a de 1 i f f e-B r o w n la culegerea sa *Structure and Function în Primitive Society*, Glencoe, 1952, în care, după ce se referise de câteva ori la Spencer „conchide: „*Teoria* (lui R. B.) *poate fi stabilită prin intermediul a trei concepte fundamentale* şi *legate între ele de* «*proces*», «*structură*» *şi* «*funcţie*». *Ea a derivat de la* scriitori mai *vechi, ca Montesquieu,*

Comte, Spencer, Durkheim şi aparţine astfel unei tradiţii culturale de două sute de ani" (p. 14).

1 Loc. cit., p. XIV.

8 A. I. Kroeber, *Anthropology*, ed. nouă, New York, 1948, p. 293.

Funzime că „de multă vreme ştiinţa culturii s-a inspirat din mesajul psihologiei gestaltiste", încearcă să lege direct structuralismul de unul din izvoarele îndepărtate ale gândirii gestaltiste, filosofia naturală a lui Goethe.

Cât despre lingviştii structuralişti, Trubetzkoy şi Jakobson au recunoscut adeseori că sunt îndatoraţi gestaltismului, şi în special lucrărilor lui K. Bühler.

Oricât de diferite ar fi între ele gândirea mea şi a lui G. Gurvitch, se întâmplă uneori ca ele să se încrucişeze. Ca dovadă, următorul pasaj din articolul lui Gurvitch: „Atunci când ne propunem să studiem tipurile de societăţi globale (a se deosebi de tipuri microsociologice sau forme de

sociabilitate şi tipuri de grupări particulare), constituirea acestei tipologii nu este posibilă decât pornind de la structurile lor. Într-adevăr, contrar grupurilor speciale (fără să vorbim de forme de sociabilitate care sunt astructurale), orice societate globală *fără excepţie* [sublinierea autorului] posedă o structură şi studierea ei este singurul mijloc de a construi şi de a reconstitui tipurile fenomenelor sociale globale. În *Déterminismes sociaux et liberté humaine* am afirmat chiar că societăţile globale şi structurile sociale globale se identifică. Aceasta este adevărat atunci când se vorbeşte de tipuri de societăţi globale, dar impune cele mai serioase rezerve când este vorba de o societate globală concretă, care, evident, este incomparabil mai bogată decât structura ei, oricât ar fi de complexă această structură, care nu este niciodată decât un aspect, un sector şi o expresie foarte parţială a fenomenului social total. Dar, pentru a-l înţelege

pe acesta din urmă, atunci când este global, în toată ple1

nitudinea lui, nu am găsit altă soluţie decât de a porni de la un tip construit, care în cazul de faţă nu poate fi decât un tip particular al structurii sociale globale…” 1.

Dacă băgăm de seamă că G. Gurvitch înţelege prin societăţi globale pe acelea care sunt obiectul de studiu al etnologului şi că „tipul construit” al său seamănă uimitor cu ceea ce înţeleg eu prin model, nu e prea clar ce are el a-mi reproşa. Deoarece aici eu sunt acela care mă aflu pe o poziţie mai retrasă faţă de a sa, fiind foarte departe de a crede, aşa cum afirmă el, că „societăţile globale şi structurile sociale se identifică”. Cred numai că acestea din urmă ne pot ajuta la cunoaşterea şi la clasificarea celor dintâi.

Dar, obiectează G. Gurvitch în pasajul citat, ceea ce este adevărat despre tipuri încetează să fie adevărat despre o societate concretă. Cu ce

drept, cu ce titlu se instituie d-l Gurvitch în cenzorul nostru? Şi ce ştie el despre societăţile concrete, el a cărui întreagă filosofie se reduce la un cult idolatru al concretului (glorificându-i bogăţia, complexitatea, fluiditatea, caracterul veşnic inefabil şi spontaneitatea creatoare), dar care rămâne îmbibată de un asemenea sentiment de respect sacru, încât autorul ei nu s-a încumetat niciodată să întreprindă descrierea sau analiza vreunei societăţi concrete?

Etnologii care au petrecut ani din viaţa lor participând la existenţa concretă a diferitelor societăţi pot aştepta liniştiţi ca G. Gurvitch să descopere la ei o indiferenţă faţă de concret comparabilă cu aceea de care dă el dovadă reducând diversitatea şi specificitatea miilor de societăţi la patru (*şic*) tipuri, în care toate triburile sud-americane sunt confundate cu ansamblul societăţilor australiene, Melanezia cu[216]

Polinezia şi în care America de Nord, de o

216 Loc. cit., p. 11 - 12.

parte, şi Africa, de cealaltă, nu mai formează decât două blocuri omogene[217].

Ca teoretician pur, G. Gurvitch nu se interesează decât de partea teoretică a lucrărilor noastre. Şi cum teoriile noastre nu-i plac, fiindcă le infirmă pe ale sale, ne invită să ne consacrăm etnografiei descriptive. Din această împărţire a rolurilor, el ar beneficia de dublul avantaj de a domni singur peste teorie şi de a-şi oferi fără riscuri luxul de a invoca talmeşbalmeş în sprijinul propriilor sale speculaţii o mare cantitate de lucrări descriptive, a căror folosirè arbitrară arată că mi-şi ia prea adeseori osteneala de a le citi.

Fără a aştepta sfatul d-sale, etnologii pe care îi critică şi-au consacrat cea mai mare parte a vieţii lor ştiinţifice observării, dèserierii şi analizei, cu o minuţie adeseori plicticoasă, „formelor de sociabilitate”; grupurilor” şi celor mai mici nuanţe ale vieţii colèctive, care formează, împreună cu

217 Déterminismes sociaux et liberté humaine, cap. II, p. 200 - 222.

structurile, fiinţa individuală, imposibil de confundat cu altele, a societăţilor în care aii trăit. Niciunul dintre noi nu s-a gândit vreodată să substituie acestei realităţi vibrante un tip sau o structură rigide. Cercetarea structurilor intervine într-un al doilea stadiu, când, după ce am observat ceea ce există, încercăm să desprindem aceste elemente, singurele stabile şi întotdeauna parţiale, care ne vor permite să le comparăm şi să le clasificăm. Totuşi, spre deosebire de d-l Gurvitch, noi nu pornim de la o definiţie apriori a ceea ce este structurabil şi a ceea ce nu este. Suntem prea conştienţi de imposibilitatea de a şti dinainte unde şi la ce nivel de observaţie analiza structurală va avea priză. Experienţa noastră în privinţa concretului ne-a învăţat că de foarte multe ori aspectele cele mai fluide şi mai fugilive ale culturii sunt cele care deschiçl accesul la o structură; de aici atenţia pasionată, aproape maniacă, pe care o acordăm dètàliilor. Avem mereu prezent în minte

exemplul ştiinţelor naturii, al căror progres de la o structură la alta (aceasta mai cuprinzătoare şi mai aptă de a fi explicată) a constat întotdeauna în descoperi* rea unei mai bune structurări prin intermediul unor fapte mărunte, pe care ipotezele anterioare le-au neglijat ca fiind „astructurale”. Aşa au fost anomaliile periheliului plantetei Mercur, „astructurale” în sistemul lui Newton, şi care aveau să servească drept bază pentru descoperirea unei structuri mai bune prin teoria relativităţii. Etnologia, ştiinţă prin excelenţă reziduală, fiindcă îi revine acest „reziduu” de societăţi de care ştiinţele umaniste tradiţionale nu găsiseră de cuviinţă să se ocupe (tocmai fiindcă le considerau „astructurale)” nu ar putea, din vocaţie proprie, să folosească o altă metodă decât aceea a reziduurilor.

Noi ştim însă că o societate concretă nu se reduce niciodată la structura sau, mai bine zis, la structurile sale (căci există numeroase structuri,

la diferite niveluri, şi aceste diverse structuri sunt ele însele, parţial cel puţin, „structurate”). Sau, aşa cum scriam în 1949, criticând forma primară a structuralismului care se numeşte funcţionalism: „A spune că o societate funcţionează este un truism; a spune însă că într-o societate totul funcţionează este o absurditate” *1*.

Eroarea lui G. Gurvitch, ca şi aceea a majorităţii adversarilor etnologiei – există şi din aceştia3 –, provine din faptul că ei îşi închipuie că obiectul disciplinei noastre este de a avea cunoştinţe complete despre societăţile pe[218]

Café le studiem 4. Între o astfel de pretenţie şi mijloacele pe care le punem în acţiune ar fi o asemenea disproporţie, incit s-ar putea pe bună dreptate să fim trataţi drept şarlatani. Cum să pătrundem în resorturile unei societăţi care ne este străină, după o şedere de numai câteva luni, necunoscându-i istoria şi cu cunoştinţe cel mai

218 Cf. Bric e-P a r a i n, Les Sorciers, „Le monde nouveau“, mai 1956.

adeseori rudimentare despre limba sa? Îngrijorarea creşte când se constată că suntem atât de grăbiţi să înlocuim prin scheme această realitate care ne scapă. De fapt însă scopul nostru final nu este atât de a şti ce sunt fiecare în parte societăţile care fac obiectul studiului nostru, cât de a descoperi prin ce se deosebesc ele unele de altele. Ca şi în lingvistică, *aceste decalaje diferenţiale* constituie obiectul specific al etnologiei. Acelora care vor contesta că ar putea fi determinate relaţiile dintre fiinţe a căror natură este incomplet cunoscută, la voi opune următoarea remarcă a unui mare naturalist: „În morfologie se întâmplă adesea ca sarcina esenţială să conste în compararea formelor apropiate mai curând decât în definirea precisă a fiecăreia, iar *deformările* unei figuri complicate pot fi un fenomen uşor de înţeles, cu toate că figura însăşi trebuie să rămână neanalizată şi nedefinită” e.

Autorul adaugă însă imediat, punându-ne astfel la îndemână un răspuns la reproşurile lui G. Gurvitch: „Această muncă de comparaţie, care constă în a recunoaşte într-o formă dată o permutare definită sau o *deformare* a unei alte forme independent de orice cunoaştere precisă şi adecvată a «tipului» iniţial sau a etalonului de comparaţie, ţine direct de domeniul matematicilor şi capătă o rezolvare prin folosirea elementară a unei anumite metode matematice. Această metodă, este aceea a coordonatelor, care stă la baza teoriei transformărilor”, care este ea însăşi o parte a teoriei grupurilor 1.

Ajung astfel la criticile de amănunt ale lui G. Gurvitch, principala dintre ele vizând rolul pe care eu îl atribui anumitor metode matematice în teoria etnologică.

După autorul nostru, eu aş fi încercat, în articolul pe care îl ia ca ţintă, „să fac sinteza tuturor interpretărilor care leagă structura socială

şi matematicile” 2, ajungând astfel să prezint „un adevărat breviar al majorităţii erorilor comise sau chiar posibile privitoare la conceptul discutat!”, inspirându-mă „de la fiecare din cele patru surse de deviere sau de abuz” pe care G. Gurvitch le-a denunţat. Şi, referindu-se tot la mine, continuă: „Nu numai că el şi le însuşeşte, dar, ca să spunem aşa, le sublimează şi face apologia lor, integrându-le în propria sa teorie a structurilor…” 3.

Pentru a pretinde că studiul în chestiune este o încercare de sinteză, trebuie fie să nu-l fi citit, fie să nu-l fi înţeles. Cititorul poate verifica uşor că în acest studiu am cea mai mare grijă de a disocia concepţia mea de aceea a lui Radcliffe-Brown şi a lui Murdock4. Aşa încât nu mă simt deloc atins de criticile pe care G. Gurvitch le adresează acestora, mai ales în legătură cu metoda statistică, pe care n-am utilizat-o niciodată şi ale cărei pericole le-am subliniat explicit, cel puţin în ceea ce priveşte modul în care Murdock înţelege uneori s-o

folosească.

Pe de altă parte, şi fără a poza în părintele antropologiei structurale, voi aminti că concepţia

1 Loc. cit., id. Şi nota +.

8 G. Gurvitch, Le concept de structure sociale, loc. cit., p. 14 – 15.

3 Loc. cit., p. 19.

4 Paginile 348,369 – 377 şi 386 din volumul de faţă.

Iâlêà asùpfă structurilor sociale a fost dezvoltată încă în cartea mea despre înrudire, terminată la începutul anului 1947, adică înainte sau în acelaşi timp cu acelea ale lui Fortes, Murdock şi altora, al căror simplu comentator sau apologet vrea să mă prezinte d-l Gurvitch. Mai curând mi se pare frapant faptul că în anii războiului, când împrejurările ne condamnau la o oarecare izolare, mai mulţi etnologi s-au îndreptat în mod independent spre noţiunea de structură. Această convergenţă arată până la ce punct

această noţiune era indispensabilă soluţionării problemelor de care se împiedicau predecesorii noştri. Ea aduce demersului nostru comun o prezumţie de validitate, oricare ar fi în alte privinţe deosebirile care ne separă.

În ce constau, după d-l Gurvitch, devierile şi abuzurile ale căror efecte le-aş fi cumulat?

Prima lor sursă ar fi legătura artificială pe care aş vrea s-o stabilesc „între aplicarea măsurilor… şi problema structurii sociale” 1, cu alte cuvinte tendinţa mea de „a lega conceptul de structură socială cu măsurarea matematică”[219]. Citeşte oare d-l Gurvitch rău sau prea bine găsind întotdeauna în texte ceea ce doreşte pentru a le contrazice? Departe de a mă fi exprimat vreodată în acest fel, am afirmat de foarte multe ori contrariul. Să ne raportăm la paragraful intitulat *Structură şi măsură* din studiul deja citat: „Se spune uneori că noţiunea de structură permite introducerea măsurării în etnologie… Cu toate

219 Loc. cit., p. 17, repetat în aceiaşi termeni la p. 19.

acestea, nu există între noţiunea de măsură şi cea de structură nicio conexiune necesară... probleme care nu comportă o soluţie metrică pot fi totuşi supuse unei tratări riguroase”[220]. Iar într-un alt articol, la care G. Gurvitch nu se jenează a se referi în sprijinul susţinerilor sale: „Există, fără îndoială, în disciplinele noastre multe lucruri care pot fi măsurate... dar nu este deloc sigur că acestea ar fi cele mai importante... S-a observat că cuantificarea fenomenelor [sociale] nu mergea nicidecum mână în mână cu descoperirea semnificaţiei lor...”. Preocupându-ne prea exclusiv de măsură, n-am fi băgat de seamă că „matematicile noi... introduc independenţa între noţiunea de rigoare şi aceea de măsură... Din aceste matematici noi... învăţăm că domnia necesităţii nu se confundă în mod inevitabil cu aceea a cantităţii”.

Văzând modul în care G. Gurvitch foloseşte termenii: măsuri, măsurări şi cuantificare (pe care

220 Paginile 341 - 342 din volumul de faţă.

îi întrebuinţează de altfel ca şi cum ar fi interschimbabili), ne îndoim că ar avea vreo idee despre problemele la care lucrăm noi. La urma urméi, folosirea anumitor metode matematice în etnologie nu este o temă de discuţie academică. Cu ajutorul unui matematician am aplicat aceste metode la o problemă precisă[221][222]. Continuu să o fac cu altele. Singura întrebare care se pune este de a şti dacă pe această cale problemele se apropie sau nu de rezolvarea lor.

Deşi mai respectuos faţă de lingvistica structurală decât faţă de etnologia structurală, G. Gurvitch se străduieşte să restrângă importanţa teoretică şi a acesteia. Contrar însă celor ce crede el, statistica matematică (al cărei rol este aici foarte legitim) nu se limitează deloc la studiul fonemelor; ea se aplică cuvântului şi discursului, după cum arată teoria – în curs de elaborare – a

221 Les mathématiques de Vhomme, „Bulletin international des sciences sociales“ (de l'UNESCO), vol. 6, nr. 4, republicat de „Esprit“, nr. 10, 1956, la p. 529 - 532 ale textului din „Esprit“.
222 Les structures élémentaires..., cap. XIV.

maşinilor de tradus, şi şi-a dovedit deja importanţa în domeniul stilisticii şi al criticii textelor. Cât despre argumentul că structuralismul îşi are locul numai în fonologie, iar la nivelul limbajului îşi pierde sensul, înseamnă să ignorăm tot ce a făcut structuralismul în materie de gramatică, de sintaxă şi chiar de vocabular sub formele bogate şi diverse pe care li le-au dat maeştri ca Benveniste, Hjelmslev şi Jakobson, care, în ultima sa lucrare, abordează o problemă atât de diferită de fonologie cum este problema tropilor 1. De altfel, teoreticienii maşinilor de tradus sunt pe cale de a pune bazele unei analize gramaticale şi lexicale, care ţine în acelaşi timp de matematici şi de structuralism[223][224].

G. Gurvitch îmi reproşează „confuzia

223 R. Jakobson şi M. Halle, Fundamentals o/ Language, 'S-Gravenhage, 1956.

224 V. H. Y n g v e, Syntax and the Problem of Mul tiple Meaning, în> : Machine Translation of Lan guages (ed. W. N. Locke şi A. D. Booth), New York, J. Wiley & Sons, 1955 ; Sentence for Sentence Translation, „Mechanical Translation", Cambridge, Mass. vol. 2, nr. 2 1955 ; The Translation of Languages by Machine, „Information Theory". Third London Symposium, f.d. ^

regretabilă… între ceea ce desemnăm ca structură şi suprafaţa perceptibilă din exterior şi palpabilă a realităţii sociale, plasată pe întinderi concepţii alizate în spaţii morfologice”[225]. Poate că cititorul nu va fi înţeles de îndată (şi cum să nu-l scuzăm?) că aici sunt vizate fenomenele de distribuţie spaţială şi reprezentarea calitativă pe care şi-o fac oamenii despre spaţiu. Oi*, această „confuzie regretabilă”, departe de a fi, după cum insinuează autorul nostru, proprie şcolii americane, este una dintre principalele descoperiri ale şcolii sociologice franceze, căreia îi datorăm cu totul altceva decât „aluzii… repede depăşite”[226]. Acesta este punctul central al memorabilelor studii ale lui Durkheim şi Mauss: *De quelques formes primitives de classification*, şi numai al lui Mauss intitulat *Variations saisonnières dans les sociétés eskimo*[227]. Este suficient să citim, în Franţa chiar,

---

2258 Loc cit., p. 17.
226 Ibid.
227 „Année sociologique“, respectiv VI, 1901 - 1902, si IX, 1904 - 1905.

lucrarea lui Jacques Soustelle: *la Pensée cosmologique des anciens Mexicains*[228], pentru a ne convinge că după aproape jumătate de secol această metodă n-a pierdut nimic din fecunditatea ei.

Nimeni însă în Franţa sau în Statele Unite nu a crezut vreodată, aşa cum îmi impută G. Gurvitch că aş fi susţinut, că acest palier ar trebui izolat de celelalte şi că structura spaţială şi structura socială ar trebui identificate. Să pornim numai de la două observaţii:

1) Un mare număr de societăţi indigene au preferat în mod conştient să proiecteze în spaţiu o schemă a instituţiilor lor, cum ar fi distribuţia circulară a taberelor sioux şi a satelor ce din Brazilia centrală, sau planul unor oraşe, traseul unor drumuri şi amplasamentul unor temple şi altare în vechiul Perú. Studiul acestor fapte de distribuţie ne permite să accedem la ideea pe care şi-o fac indigenii despre structura lor socială, iar

228 Paris, Hermann, 1940.

prin examinarea lacunelor şi a contradicţiilor, la structura reală, adeseori foarte diferită de cealaltă. Capitolul „Sunt organizaţiile dualiste o realitate?” din acest volum oferă o ilustrare a acestei metode.

2) Chiar atunci când societatea se arată indiferentă faţă de spaţiu sau de un anumit tip de spaţiu (cum ar fi spaţiul urban, dacă nu a fost planificat), totul se petrece ca şi cum structurile inconştiente ar profita, ca să spunem aşa, de această indiferenţă pentru a invada domeniul vacant şi a se afirma în el în mod simbolic sau real, cam aşa cum preocupările inconştiente utilizează „vacanţa” somnului pentru a se exprima sub formă de vis, după cum ne-a învăţat Freud. Această a doua constatare este valabilă atât pentru structurile societăţilor zise primitive, care în aparenţă sunt indiferente faţă de expresia spaţială, cât şi pentru societăţile mai complexe care manifestă aceeaşi atitudine:

astfel sunt oraşele contemporane, care în majoritatea lor revelează structuri spaţiale ce pot fi reduse la numai câteva tipuri şi furnizează unele indicii asupra structurii sociale subiacente.

Este oare cazul să răspund acum şi acuzaţiei pe care mi-o aduce G. Gurvitch că la mine „nu ar mai rămâne nimic dintr-o realitate sui-generis, din «fenomenele sociale totale», din unităţile colective macrosociologice?” 1. Mi-am petrecut cei mai frumoşi ani ai vieţii studiind câteva „unităţi colective macrosociologice”. Dar nu am nevoie pentru a le evoca de un termen barbar care ofensează urechile şi umanitatea; căci amintirea mea le desemnează cu numele lor, care sunt caduveo, bororo, nambikwara, inunde, tupi-kawahib, mogh şi kuki, şi fiecare îmi aminteşte un punct de pe Pământ, un moment din istoria mea şi din istoria lumii. Toate la un loc mă apropie de bărbaţi şi de femei pe care i-am iubit sau de care m-am temut şi ale căror chipuri îmi obsedează

memoria; ele îmi reînvie oboselile, bucuriile, suferinţele, uneori şi pericolele. Iată martorii mei; sunt destui pentru a exprima legătura care uneşte vederile mele teoretice cu realitatea şi pentru a-l recuza pe d-l Gurvitch.

În sfârşit, în ceea ce priveşte reproşul de a reveni „într-un mod abia voalat, după atâtea eforturi, la concepţia tradiţională a ordinii sociale”[229], nu m-aş fi oprit asupra lui dacă alţi autori nu ar fi părut tulburaţi de noţiunea de *ordine a ordinilor*, introdusă la sfârşitul articolului meu despre structură în etnologie[230].

Criticii mei cred, de fapt, că *ordinea ordinilor*, aşa cum o concep eu, constă fie într-o restituire totală a societăţii concrete pe care m-am

229 Loc. cit., p. 12.

230 Cf. p. 384 din acest volum. Mă gîndesc mai ales la cele două articole ale lui M. Rodinson : Racisme et civilisation, „La nouvelle critique“, nr. 66, iunie 1955,
şi Ethnographie et relativisme, id. nr. 69, noiembrie 1955. în acelaşi timp cînd a apărut al doilea din aceste articole, redacţia revistei ..Nouvelle critique“ m-a asigurat prin cîteva scrisori că „paginile revistei îmi erau deschise“. Am răspuns deci cu următoarea scrisoare :
25 noiembrie 1955
Domnule redactor-şef,

străduit mai întâi s-o analizez în structuri (făcând astfel inutil acest demers), fie în afirmaţia că, pentru o societate dată, toate structurile sunt omoloage, ceea ce ar reveni la a spune că fiecare societate constituie un fel de monadă, perfect coerentă şi totodată complet închisă asupra sa însăşi. Ambele ipoteze sunt cu totul străine de gândirea mea.

Ordinea ordinilor nu este o recapitulare a

Pentru a doua oară în decurs de cîteva luni, d-1 Maxime Rodinson publică în „Nouvelle critique“ un articol consacrat în mare măsură mie. Cum însă autorul pare mai preocupat să sape între noi o prăpastie decît să sublinieze punctele care ne apropie, îl voi dezamăgi fără îndoială spunînd că articolele sale mi s-au părut viguroase şi bine construite şi că, în ansamblu, mă simt de acord cu el. Voi exprima cel mult un regret : de vreme ce mi s-a acordat atîta atenţie, ar fi fost mai folositor să se cerceteze cum încerc eu să reintegrez în curentul marxist achiziţiile etnologice din ultimii cincizeci de ani. Rodinson pare decis să le respingă în bloc. Nu ar fi oare mai indicat să facă mai curînd o distincţie între rezultatele ştiinţifice propriu-zise şi folosirea lor politică şi ideologică, la care se recurge prea adeseori, în Statele Unite şi in alte părţi ? Atitudinea d-lui Rodinson corespunde, desigur, aceleia a unei ortodoxii care se afirmase cu vîlvă în legătură cu lingvistica, fizica, biologia şi cibernetica. Toate acestea s-au schimbat de cîtva timp şi d-1 Rodinson va afla în curînd, fără îndoială, că a rămas în urmă. Observ dealtfel că într-o chestiune care, prin unele aspecte ale ei, seamănă cu aceea pe care el o tratează - mă refer la tendinţele actuale ale mecanicii cuantice - , „Nouvelle critique“ dă dovadă în ultimul său număr de o atitudine infinit mai prudentă şi nuanţată, care ar putea fi extinsă cu folos la problemele teoretice ale etnologiei.

fenomenelor supuse analizei. Ea este expresia cea mai abstractă a raporturilor pe care le întreţin între ele nivelurile la care analiza structurală se poate exercita, în aşa măsură încât formulele trebuie să fie uneori aceleaşi pentru societăţi istoriceşte şi geograficeşte îndepărtate, cum sunt

---

D-1 Rodinson îmi reproşează o greşită înţelegere a noţiunii de structură, pe care eu credeam a o fi împrumutat, printre alţii, de la Marx şi Engels pentru a-i conferi un rol esenţial, fapt pentru care de obicei mi se face o vină. în ceea ce priveşte critica făcută de el noţiunii de cultură sau, mai curînd, anumitor accepţii ale ei, sînt de acord cu dînsul. Meritele lui Kroeber, pe care am ţinut să le recunosc, ţin de alte lucrări (şi anume admirabila Handbook of the Indians of California) decit această nefericită tentativă de statistică culturală căreia d-1 Rodinson îi aduce o critică justă în fond. dar alături de adevărata problemă. O iniţiativă, absurdă în aparenţă, avea totuşi un interes cert în cadrul geografic foarte specific şi în multe privinţe, privilegiat pe care îl oferă California. Diversitatea şi densitatea etnografică au fost atît de mari. încît exista tentaţia de a verifica aici dacă - în pofida unui recensămînt al caracteristicilor culturale efectuat în mod sistematic mecanic şi hotărît neinteligent - elementele semnificative nu s-ar ordona spontan ; această tentativă a fost ulterior reluată pe teren psihologic, nu fără succes, de L. Gutt- man.

în sfîrşit, d-1 Rodinson mă sfătuieşte să abandonez noţiunea de cultură pentru aceea de societate. Fără a renunţa la cea dintîi, nu am aşteptat sfatul său pentru a încerca să le plasez, şi pe una, şi pe cealaltă, într-o perspectivă compatibilă cu principiile marxismului. Dacă, în loc de a se mulţumi cu extrase publicate acum citeva luni, ar fi citit cartea mea, ar fi găsit în ea, pe lîngă o ipoteză marxistă asupra originii scrierii, după studii consacrate unor triburi braziliene - caduveo şi bororo - , care sînt încercări de interpretare a suprastructurilor indigene bazate pe materialismul dialectic şi a căror noutate în literatura etnografică occidentală ar merita, poate, mai multă atenţie şi simpatie.

întrucâtva – dacă mi se permite comparaţia – moleculele de compoziţie chimică diferită, unele simple, altele complicate, societăţi care ar putea avea totuşi, la fel ca acestea, o structură „dreaptă” sau o structură „stingă”. Prin ordinea ordinilor înţeleg, aşadar, proprietăţile formale ale ansamblului compus din subansambluri, fiecare dintre ele corespunzând unui nivel structural dat.

Aşa cum spune Jean Pouillon, care traduce aici ideea mea în termeni la care subscriu pe deplin, este vorba de a şti dacă se poate elabora „un sistem de diferenţe care să nu conducă nici la simpla lor juxtapunere, nici la dispariţia lor artificială” 1.

D-1 Rodinson nu este, desigur, sipgurul printre criticii contemporani care găseşte normal să respingă un autor pe baza cîtorva fragmente. Alte libertăţi sînt mai rare, în speţă aceea care constă în utilizarea unor citate false. Este totuşi tocmai ceea ce face d-1 Rodinson în ultimul său articol (p. 61), punînd în italice şi între ghilimele trei rînduri pe care mi le atribuie mie şi la care face trimitere în notă (Race et histoire, p. 40). Să le caute cine vrea : ele nu există în această lucrare, iar eu nu-*mi amintesc să le fi scris vreodată.

Primiţi, vă rog etc.

„La nouvelle critique“ a rectificat citatul greşit în numărul său următor. Cît despre scrisoare, ea nu a fost publicată niciodată.

J. Pouillon, loc. cit., p. 155.

Nu postulez un fel de armonie prestabilită între diversele niveluri de structură. Ele pot fi – şi adeseori sunt chiar – în perfectă contradicţie unele cu altele, însă modalităţile în care se contrazic aparţin toate aceluiaşi grup. De altfel, aceasta e tocmai ceea ce ne învaţă materialismul istoric atunci când afirmă că este întotdeauna posibil de a trece prin transformare de la structura economică sau de la aceea a raporturilor sociale la structura dreptului, a artei sau a religiei. Niciodată însă Marx nu a pretins că aceste transformări ar fi de acelaşi tip, de exemplu că ideologia nu ar putea decât să reflecte raporturile sociale întocmai ca o oglindă. El consideră că aceste transformări sunt dialectice şi, în unele cazuri, îşi dă multă osteneală pentru a găsi transformarea indispensabilă care părea la prima vedere rebelă la analiză 1.

Dacă se admite, pe linia însăşi a gândirii lui Marx, că infrastructurile şi suprastructurile

comportă niveluri multiple şi că există diverse tipuri de transformări pentru a trece de la un nivel la altul, se va înţelege de asemenea că, în ultimă analiză şi abstracţie făcând de conţinuturi, diversele tipuri de societăţi ar putea fi caracterizate prin legi de transformare: formule indicând numărul, puterea, sensul şi ordinea torsiunilor care ar trebui – dacă se poate spune – anulate, pentru a regăsi un raport de analogie ideal (din punct de vedere logic şi nu moral) între diferitele niveluri structurate.

Această reducţie este în acelaşi timp o critică. Substituind unui model complex un model simplu, dotat cu un mai bun randament logic, antropologul dezvăluie ocolurile şi artificiile – conştiente şi inconştiente – la care a recurs fiecare societate pentru a încerca să rezolve contradicţiile care-i sunt inerente şi, în orice caz, pentru a le disimula.

Această lămurire, dată deja în lucrările mele

anterioare[231] şi de care d-l Gurvitch ar fi trebuit să ţină seama, nu mă expune oare unei alte critici? Dacă fiecare societate este lovită de aceeaşi ţară care se manifestă sub dublul aspect al unei dizarmonii logice şi al unei inechităţi sociale, de ce membrii săi cei mai lucizi s-ar strădui cu mari eforturi s-o schimbe? Schimbarea ar avea ca rezultat înlocuirea unei forme sociale cu alta, iar dacă toate au aceeaşi valoare la ce ar servi ea?

În sprijinul acestui arguments, d-l Rodinson citează un pasaj din *Tropice triste*: „Nicio societate nu este fundamental bună, dar niciuna nu este într-adevăr rea; toate oferă membrilor lor anumite avantaje, în ciuda acelui balast de nedreptate, a cărei importanţă pare să se menţină oarecum constantă...”. Aceasta înseamnă însă a izola în mod tendenţios o etapă a unui raţionament prin care mă străduiam să rezolv aparenta antinomie dintre gândire şi acţiune. Într-adevăr:

231 De exemplu, în celebrul pasaj privitor la arta greacă din introducerea la Critica economiei politice şi, de asemenea, dintr-un alt punct de vedere în Optsprezece brumar al lui Ludovic Bonaparte.

1) În pasajul criticat de d-l Rodinson, argumentul relativist este opus numai unei încercări care ar vrea să clasifice, *unele în raport cu altele*, societăţi foarte diferite de aceea a observatorului, fie, de exemplu, din punctul nostru de vedere, o populaţie melaneziană şi un trib nord-american. Continuu să susţin că noi nu dispunem de niciun sistem de referinţă care să fie aplicabil cu deplină justificare unor societăţi situate la hotarele universului nostru sociologic şi considerate în relaţia lor reciprocă.

2) Dimpotrivă, deosebeam cu grijă acest prim caz de un altul, care constă nu în a clasifica între ele societăţi îndepărtate, ci două stadii istoriceşte apropiate ale dezvoltării propriei noastre societăţi (sau, generalizând, ale societăţii observatorului). Când sistemul de referinţă este astfel „interiorizat”, totul se schimbă. Această a doua etapă permite, într-adevăr, fără a reţine nimic din nicio societate, de „a utiliza toate societăţile

pentru a extrage acele principii ale vieţii sociale pe care le vom putea folosi ulterior la reforma propriilor noastre obiceiuri şi nu ale altor societăţi străine. În virtutea unui privilegiu invers, putem transforma, fără s-o distrugem, doar societatea din care facem parte; căci toate aceste modificări pe care vrem să le introducem vin în ultimă instanţă şi de la ea”[232].

Departe deci de a mă mulţumi cu un relativism static, ca anumiţi antropologi americani criticaţi pe bună dreptate de d-l Rodinson, dar cu care mă confundă în mod greşit, eu denunţ acest pericol, acest „abis” în care etnologul riscă întotdeauna să cadă. Soluţia mea este constructivă, fiindcă ea fundează pe aceleaşi principii două atitudini în aparenţă contradictorii: respectul faţă de societăţi foarte diferite de a noastră şi participarea activă la eforturile de transformare a propriei noastre societăţi-Există

232 Tristes Tropiques, loc. cit., p .424 (vezi şi Tropice triste, ed. rom., p. 409 - 410. - Nota trad.).

aici oare ceva care, cum pretinde d-l Rodinson, îi poate „aduce la desperare pe cei din Billancourt”? Billancourt ar merita puţin interes dacă, canibal fiind în felul său (dar mai grav decât antropofagii, căci ar însemna că este canibal *în spirit*), ar fi indispensabil pentru securitatea sa intelectuală şi morală ca papuaşii să nu fie buni decât ca să devină proletari. Din fericire, teoria etnologică nu joacă un rol atât de important în revendicările sindicale. Dimpotrivă, mă miră că găsesc sub pana unui savant cu idei înaintate un argument întâlnit deja la gânditori cu o orientare cu totul diferită.

Nici în *Race et Histoire* şi nici în *Tropice triste* nu am căutat să distrug ideea de progres, ci mai curând s-o fac să treacă de la rangul de categorie universală a dezvoltării umane la acela de mod particular de existenţă, propriu societăţii noastre (şi poate şi altora), atunci când ea încearcă să se gândească pe sine.

A pretinde că o asemenea concepţie a

progresului, interiorizată în fiecare societate şi dezbărată de transcendenţa ei, riscă să lase pe oameni pradă descurajării, îmi apare ca o transpunere – în limbajul istoriei şi pe planul vieţii colective – a argumentului, metafizic după care orice moralitate ar fi compromisă dacă individul ar înceta să creadă că posedă un suflet nemuritor. Timp de secole i s-a opus ateismului argumentul domnului Rodinson. Ateismul împingéa şi el la „desperare” pe Oameni, mai ales clasele muncitoare, în privinţa cărora exista teama ca, în lipsa unor sancţiuni şi a unor recompense pe lumea cealaltă, să nu-şi piardă gustul de a munci.

Numeroşi sunt totuşi oamenii care acceptă ideea unei ducate personale limitate la cea a vieţii lor terestre; ei nu şi-au pierdut din această cauză simţul moral şi voinţa de a munci pentru îmbunătăţirea sorţii lor şi a descendenţilor lor.

Să nu fie oare adevărat pentru grupuri ceea ce este adevărat pentru indivizi? O societate poate

să trăiască, să acţioneze, să se transforme fără a se lăsa îmbătată de convingerea că societăţile care au precedat-o cu câteva zeci de milenii nu au făcut nimic altceva decât să-i pregătească terenul, că toate contemporanele ei – chiar cele de la antipozi – conspiră activ s-o ajungă din urmă şi că unica grijă a societăţilor care îi vor succeda până la sfârşitul secolelor va fi de a se menţine pe calea iniţiată de ea. Ar însemna să dăm dovada unui antropocentrism tot atât de naiv ca acela care situa odinioară Pământul în centrul Universului, iar pe om în vârful creaţiei. Dar acest antropocentrism, afirmat exclusiv spre avantajul societăţii noastre, ar fi astăzi odios.

Mai mult. Căci d-l Rodinson mă atacă în numele marxismului, pe când concepţia mea este infinit mai apropiată decât a sa de gândirea lui Marx. Voi aminti mai întâi că distincţia dintre istoria staţionară, istoria fluctuantă şi istoria cumulativă, susţinută în *Race et Histoire* se poate

prevala de anumite texte ale lui Marx: „Organismul simplu al producţiei în aceste obşti autarhice, care se reproduc mereu în aceeaşi formă şi care, dacă din întâmplare sunt distruse, se reconstituie în acelaşi loc şi sub acelaşi nume, oferă cheia pentru misterul invariabilităţii societăţilor asiatice, care contrastează atât de izbitor cu necontenita dizolvare şi realcătuire a statelor asiatice şi cu necontenitele schimbări dinastice” 1. Într-adevăr, la Marx şi la Engels aceasta este o idee frecvent exprimată: că societăţile primitive sau considerate ca atare sunt guvernate de legături de consangvinitate (pe care astăzi le numim structuri de înrudire) şi nu de raporturi productive. Dacă aceste societăţi nu ar fi distruse din afară, ele s-ar fi putut perpetua la infinit. Categoria de timp care le este aplicabilă nu are nimic de-a face cu aceea pe care o folosim pentru a înţelege propria noastră dezvoltare[233].

233 Citat după M. Rubel, Karl Marx, essai de biographie intclectuelle, Paris, 1957, p. 257 (vezi K. Marx şi F. Engels, Opere, vol. 28, Bucureşti, Editura politică, 1967, p. 457. - Nota trad.).

Această concepţie nu vine nicidecum în contradicţie cu celebra formulă a *Manifestului Comunist*: „Istoria tuturor societăţilor de până azi este istoria luptelor de clasă”. Pe linia filosofici statului a lui Hegel, această formulă nu înseamnă că lupta de clasă este coextensivă umanităţii, ci că noţiunile de istorie şi de societate nu pot fi aplicate, în sensul deplin pe care Marx li-l dă, decât din momentul în care îşi face apariţia lupta de clasă. Scrisoarea către Weydemeyer aduce o precizare clară în acest sens: „Ceea ce am făcut eu nou – scrie Marx – se rezumă la: am dovedit 1) că *existenţa claselor* este legată numai de *anumite faze istorice de dezvoltare a producţiei*... *a* 3.

M. Rodinson poate medita deci la această reflecţie a lui Marx din introducerea la *Critica economiei politice*: „Aşa-zisa dezvoltare istorică se bazează în genere pe faptul că forma nouă le priveşte pe cele anterioare ca trepte care duc spre ea însăşi, la înţelegere întotdeauna întç-o manieră

unilaterală, căci numai arareori, şi numai în condiţii bine determinate este ea capabilă să se critice pe sine însăşi…” *K*

Acest capitol era încheiat când a apărut pamfletul, în multe privinţe nedrept, însă plin de vervă şi de talent, al lui Jean François Revel[234]. Capitolul VIII fiindu-mi în parte consacrat, voi răspunde pe scurt.

D-l Revel mă atacă, nu însă fără o oarecare jenă. Căci dacă m-ar recunoaşte drept ceea ce sunt, adică un etnolog care a lucrat pe teren şi care, după ce expusese rezultatul observaţiilor sale, a pornit să urce din nou spre principiile ştiinţei sale, plecând tocmai de la aceste observaţii şi de la acelea ale colegilor săi, d-l Revel ar fi trebuit să se abţină de a mă discuta. Astfel el începe prin a mă metamorfoza în sociolog, după care insinuează că, din cauza formaţiei mele filosofice, sociologia mea este o filosofie deghizată. Din acest moment, fiindcă

234 J. F. Revel, Pourquoi des philosophes? Paris, 1957.

suntem între colegi, d-l Revel poate încălca cu inima uşoară domeniul meu, fără să-şi dea măcar seama că procedează faţă de etnologie exact aşa cum reproşează, de-a lungul întregii sale cărţi, filosofiei că o face faţă de alte cunoştinţe pozitive.

Eu însă nu sunt sociolog şi nu mă interesez decât în subsidiar de societatea noastră. Societăţile pe care caut în primul rând să le înţeleg sunt cele zise primitive, de care se ocupă etnologii. Atunci când, spre marea nemulţumire a domnului Revel, interpretez în termeni de prestaţii sociale schimbul de vin în restaurantele din sudul Franţei, scopul meu cel dintâi nu este de a explica obiceiuri contemporane prin intermediul unor instituţii arhaice, ci de a-l ajuta pe cititor, membru al unei societăţi contemporane, să regăsească, în propria sa experienţă şi pornind de la obiceiuri care sunt efectiv vestigiale sau embrionare, instituţii pe care altfel nu le-ar putea înţelege. Problema nu este deci de a şti dacă schimbul de

vin este un vestigiu al *potlatch-ului*, ci dacă, datorită acestei comparaţii, reuşim să cuprindem mai îndeaproape sentimentele, intenţiile şi atitudinile indigenului angajat într-un ciclu de prestaţii. Numai etnograful care a trăit cu indigenii şi a cunoscut asemenea ceremonii ca spectator sau ca participant poate avea o opinie în această privinţă, d-l Revel însă nu.

De altfel, printr-o curioasă contradicţie, d-l Revel, care refuză să admită că propriei noastre societăţi i-ar putea fi aplicate categoriile unor societăţi primitive, ţine în esenţă să aplice categoriile noastre la studiul unor societăţi primitive: „Este absolut sigur", spune el, că prestaţiile „în care se îngrămădesc, în definitiv, toate bogăţiile unei societăţi… corespund condiţiilor determinate ale unui anumit mod de producţie şi ale unei anumite structuri sociale". Şi continuă: „Este probabil chiar – cu o singură excepţie în istorie, dar atunci ea ar trebui

explicată – ca ele să cuprindă exploatarea economică a unei părţi dintre membrii fiecărei societăţi de acest tip de către o altă parte" 1.

Cum poate fi d-l Revel „absolut sigur"? Şi de unde ştie că excepţia ar fi „unică în istorie"? A studiat el la faţa locului instituţiile melaneziene şi americane? A răsfoit măcar numeroasele lucrări privitoare la *kula* şi evoluţia sa din 1910 până în 1950 sau privitoare la *potlatch* de la începutul secolului al XIX-lea până în secolul al XX-lea? Dacă ar fi făcut-o, ar fi aflat în primul rând că este absurd să crezi că toate bogăţiile, unei societăţi se îngrămădesc în aceste schimburi; apoi ar fi avut, pentru unele cazuri şi pentru unele perioade, idei mai precise privind proporţia şi genul bogăţiilor implicate; în sfârşit şi mai ales, ar fi observat că din chiar punctul de vedere care îl interesează – exploatarea economică a omului de către om – cele două culturi la care se referă nu sunt comparabile. Într-una din ele, această exploatare

se manifestă prin caracteristici care, la rigoare, ar putea fi numite precapitaliste. Totuşi, chiar în Alaska şi în Columbia britanică, această exploatare acţionează ca un factor extern: ea conferă doar o mai mare amplitudine unor instituţii care pot exista fără ea şi a căror natură generală trebuie definită în alţi termeni.

D-l Revel să nu se grăbească a protesta: nu fac aici decât să-l parafrazez pe Engels, care, din fericire, s-a pronunţat în această problemă şi tocmai în legătură cu societăţile la care se gândeşte d-l Revel. Într-adevăr, Engels a scris: „Pentru a elucida paralela dintre germanii lui Tacit şi pieile roşii americane, am făcut modeste extrase din primul volum al lui Bancroft al tău [*Native Races* etc.]. Asemănarea este de fapt cu atât mai surprinzătoare, cu cât modul de producţie este fundamental deosebit – aici pescari şi vânători fără creşterea vitelor şi fără agricultură, dincolo creşterea nomadă a vitelor care trece în

agricultură. Aceasta dovedeşte tocmai în ce măsură modul de producţie este, în acest stadiu, mai puţin decisiv decât gradul de descompunere a vechilor legături de consangvinitate şi al vechii comunităţi reciproce a sexelor din trib. Altfel, nu ar putea fi indienii tlingit, în fosta Americă rusă, corespondentul exact al germanilor…” *K*

I-a revenit lui Marcel Mauss, în lucrarea *Essai sur le Don*, pe care d-l Revel o critică în mod cu totul deplasat, să justifice şi să dezvolte această intuiţie a lui Engels că între unele instituţii germanice şi celtice şi acelea ale societăţilor cu *potlatch* ar exista un paralelism izbitor. Aceasta fără a se preocupa să găsească îndărătul lor „condiţii determinate de un mod de producţie”, a căror cercetare era iluzorie, lucru pe care Engels îl înţelesese deja. Marx şi Engels ştiau însă, cu aproape un secol în urmă, incomparabil mai multă etnologie decât ştie astăzi d-l Revel.

Aşa încât sunt cu totul de acord cu d-l Revel

atunci când scrie: „Tara cea mai gravă pe care filosofia a transmis-o sociologiei este poate... obsesia de a voi să constituie dintr-odată explicaţii integrale”[235], fiindcă el îşi face aici propriul său proces. Într-adevăr, el este acela care îmi impută de a nu aduce nicio explicaţie, de a face ca şi cum aş crede „că nu există, în fond, niciun motiv pentru ca o anume societate să adopte anume instituţii, iar o altă societate alte instituţii”. El este cel care cere de la etnologi răspuns la întrebări cum ar fi: „De ce societăţile se structurează diferit? De ce fiecare structură evoluează?... *De ce există deosebiri* între instituţii şi între societăţi şi ce răspunsuri la ce condiţionări presupun aceste deosebiri...”[236]. Aceste întrebări sunt foarte pertinente şi ne-ar plăcea să putem răspunde la ele. În stadiul actual al cunoştinţelor noastre nu ne considerăm în măsură s-o facem decât pentru cazuri precise şi limitate şi chiar atunci

235 Loc. cit., p. 147.
236 Loc. cit., p. 141.

interpretările noastre vor fi fragmentare şi izolate. D-l Revel nu are decât să creadă că sarcina este uşoară, fiindcă după el „este absolut sigur” că, de circa cinci sute de mii de ani de când a început evoluţia socială a omului, exploatarea economică explică totul.

După cum s-a văzut, nu aceasta este opinia lui Marx şi a lui Engels. Ei considerau că, în societăţile extra sau antecapitaliste, legăturile de consangvinitate jucau un rol mai mare decât raporturile de clasă. Nu cred, prin urmare, să mă fi arătat infidel învăţăturii lor încercând, la şaptezeci de ani după Lewis H. Morgan, pe care ei l-au admirat atât de mult, să reiau tentativa acestuia din urmă, şi anume de a elabora o nouă tipologie a sistemelor de înrudire în lumina cunoştinţelor dobândite de atunci de mine însumi şi de alţii pe teren[237].

237 In istoria marxismului, devierea d-lui Revel, aceeaşi ca a d-lui Rodinson, nu este nouă. Ea datează de pe vremea lui Kautsky, şi încă în 1883 Engels s-a văzut obligat s-o denunţe. Ca şi d-nii Revel şi Rodinson, Kautsky voia într-adevăr să interpreteze societăţile primitive în conformitate cu materialismul istoric, folosind exclusiv noţiuni

Eu cer însă să fiu judecat în legătură cu această tipologie, iar nu cu nişte ipoteze psihologice sau sociologice pe care d-l Revel le uzurpă ca şi cum ele ar fi altceva decât eşafodaje, utile pentru moment etnologului spre a-şi aranja observaţiile, a-şi organiza clasificările, a-şi ordona tipurile. Dacă unul dintre colegii mei ar veni să-mi spună că analiza teoretică făcută de mine sistemelor de înrudire mumgin sau gilyak este contrazisă de observaţiile sale sau că atunci când mă aflam printre aceşti indieni am interpretat greşit sistemul de conducere la indienii nambikwara, locul artei în societatea indienilor

---

economice ca aceea de barbarie definită de Engels, după Morgan, ca perioada creşterii vitelor, a agriculturii, a însuşirii metodelor care permit o producţie mărită a produselor naturale (cf. Engels, Originea familiei etc., trad. Stern, Paris, 1954, p. 32 [vezi şi K. Marx şi F. E n-gels, Opere, voi. 21, Bucureşti, Editura politică, 1965, p. 34. - Nota trad..]). La care Engels răspunde : „Nu barbaria este aceea care dovedeşte caracterul primitiv, ci gradul de integritate al vechilor legături de consangvinitate ale tribului. Acestea trebuie deci stabilite în fiecare caz separat, înainte de a putea trage, din fenomenele izolate, concluzii pentru un trib sau altul“ (scrisoarea către Kautsky din 10 februarie 1883, loc. cit., p. 301 - 302). Ce altceva am făcut eu scriind Les structures dacă nu să stabilesc „în fiecare caz separat“ în ce constau „pentru un trib sau altul“ „vechile legături de consangvinitate" ?

caduveo, structura socială a indienilor bororo sau natura clanurilor la indienii tupi-kawahib, l-aş asculta cu deferenţă şi atenţie. Dar când d-l Revel, care nu ţine cont de filiaţia patriliniară, de căsătoria bilaterală, de organizarea dualistă sau de regimurile dizarmonice, îmi reproşează (fără a înţelege măcar că eu urmăresc doar a descrie şi a analiza unele aspecte ale lumii obiective) „de a aplatiza realitatea socială”, fiindcă pentru el este plat tot ce nu se traduce instantaneu într-un limbaj de care are poate dreptate să se servească spre a vorbi despre civilizaţia occidentală, dar căruia creatorii săi i-au refuzat în mod expres orice altă utilizare, eu sunt cel care trebuie să strig de astă dată la adresa lui: da, desigur, de ce filosofi?

A raţiona în felul domnilor Revel şi Rodinson ar însemna să dăm ştiinţele umaniste pe mâna obscurantismului. Ce s-ar putea spune despre antreprenori sau arhitecţi care ar condamna fizica

cosmică în numele legilor gravitaţiei şi sub pretextul că o geometrie bazată pe considerarea unor spaţii diferit curbate ar face zadarnice tehnicile tradiţionale pentru demolarea sau pentru construirea caselor? Arhitectul şi cel care demolează au dreptate să creadă numai în geometria euclidiană, dar ei nu pretind s-o impună astronomului. Iar dacă acestuia i se cere ajutorul pentru transformarea casei în care locuieşte, categoriile pe care le foloseşte atunci când vrea să înţeleagă universul nu-l fac în mod automat inapt de a mânui cazmaua şi firul cu plumb.

CAPITOLUL XVII

LOCUL ANTROPOLOGIEI ÎN CADRUL ŞTIINŢELOR SOCIALE ŞI PROBLEME PUSE DE PREDAREA EI[238]

Obiectul studiului de faţă

Organizarea actuală a studiilor antropologice

238 Publicat sub acest titlu în lucrarea : Les sciences sociales dans renseignement supérieur, editată de UNESCO, Paris, 1964. Reorodus aici cu autorizaţia UNESCO şi cu unele modificări.

constituie un fel de sfidare la adresa autorilor acestui volum. În mod logic, ei ar fi trebuit să prevadă un raport general cu privire la predarea antropologiei sociale, fiindcă titlul acestei discipline o situează în rândul ştiinţelor sociale şi fiindcă ea pare să aibă un conţinut distinct. Dar imediat încep dificultăţile: unde, cu excepţia Marii Britanii, întâlnim învăţământul antropologiei sociale organizat sub o formă distinctă şi organică în secţii autonome? În toate celelalte ţări (şi chiar în Marea Britanie în diverse instituţii) se vorbeşte de antropologie pur şi simplu sau de antropologie culturală ori de etnologie, de etnografie, de tradiţii populare. Or, aceste rubrici cuprind, desigur, antropologia socială (sau materiile grupate în alte părţi sub acest titlu), dar şi multe alte lucruri totodată: pot fi însă considerate ca ştiinţe sociale tehnologia, preistoria, arheologia, unele aspecte ale lingvisticii, antropologia fizică? S-ar părea că părăsim problema chiar în momentul în care o

abordăm.

Situaţia este însă mai complexă: dacă antropologia socială tinde să se confunde într-un vast ansamblu de cercetări a căror apartenenţă la ştiinţele sociale nu e deloc evidentă, totuşi, printr-un paradox singular, aceste cercetări sunt frecvent asociate ştiinţelor sociale pe un alt plan: multe secţii universitare, îndeosebi în Statele Unite, poartă denumirea de „antropologie şi sociologie”, de „antropologie şi ştiinţe sociale” şi alte titluri echivalente. În momentul în care credem că am sesizat legătura dintre antropologie şi ştiinţă socială, o pierdem; şi abia pierdută o regăsim pe un plan nou.

Totul se petrece ca şi cum antropologia socială şi culturală, departe de a apărea pe scena dezvoltării ştiinţifice ca un corp autonom care îşi revendică locul în rândul altor discipline, ar lua forma unei nebuloase, încorporându-şi progresiv o materie până atunci difuză sau altfel repartizată şi

determinând tocmai prin această concentrare o redistribuţie generală a temelor de cercetare între toate ştiinţele umaniste şi sociale.

Este important, într-adevăr, să ne pătrundem încă de la început de acest adevăr: antropologia nu se deosebeşte de celelalte ştiinţe umaniste şi sociale printr-un subiect de studii care i-ar fi propriu. Istoria a vrut ca ea să înceapă prin a se interesa de societăţile zise „sălbatice" sau „primitive" şi vom cerceta mai jos din ce cauză. Acest interes este însă împărtăşit tot mai mult şi de alte discipline, şi anume demografia, psihologia socială, ştiinţa politică şi dreptul. Pe de altă parte, asistăm la fenomenul curios că antropologia se dezvoltă, în timp ce aceste societăţi tind să dispară sau, cel puţin, să-şi piardă caracterele distinctive. Aceasta înseamnă că antropologia nu este legată în mod absolut de topoarele de piatră, de totemism şi de poligamie. De altfel, ea a demonstrat-o clar în cursul ultimilor ani, când unii

antropologi au început să se îndrepte spre studiul societăţilor zise „civilizate”. Ce este atunci antropologia? Să ne mărginim pentru moment a spune că ea derivă dintr-o anumită concepţie despre lume sau dintr-o modalitate originală de a pune problemele, descoperite, şi una, şi cealaltă, *cu ocazia* studiului fenomenelor sociale, nu neapărat mai simple (cum se înclină a se crede atât de frecvent) decât acelea ce au loc în societatea din are face parte observatorul, dar care, din cauza marilor deosebiri pe care le prezintă în raport cu acestea din urmă, scot în evidenţă anumite *proprietăţi generale* ale vieţii sociale, care devin obiectul antropologului.

La această constatare s-a putut ajunge pe mai multe căi diferite. În unele cazuri, ea a rezultat din ancheta etnografică, în altele din analiza lingvistică, iar alteori din încercări de interpretare a rezultatelor unei săpături arheologice. Antropologia este o ştiinţă prea

tânără pentru ca predarea ei să nu reflecte circumstanţele locale şi istorice care se află la originea fiecărei dezvoltări particulare. Astfel, o universitate reuneşte antropologia culturală şi lingvistica în aceeaşi secţie, fiindcă aici studiile lingvistice au luat de timpuriu un caracter antropologic, în timp ce alta procedează la o grupare diferită, însă din raţiuni de acelaşi ordin.

În aceste condiţii, autorii prezentului volum s-ar putea întreba în mod legitim dacă ar fi posibil şi chiar de dorit să se impună un caracter fals sistematic unor situaţii diverse, fiecare dintre ele având o explicaţie specială: un raport general cu privire la învăţământul antropologiei ar fi condamnat fie să deformeze faptele, aşezându-le în cadre arbitrare, fie să se dizolve în expuneri istorice, diferite pentru fiecare ţară, adeseori chiar pentru fiecare universitate. Antropologia fiind o ştiinţă în devenire, şi a cărei autonomie nu este încă universal recunoscută, a părut necesar

să se procedeze în alt mod. Expunerea faptelor trebuie să pornească de la situaţia reală, şi fiindcă, în imensa majoritate a cazurilor, antropologia socială se află asociată altor discipline şi fiindcă printre ştiinţele sociale o întâlnim cel mai frecvent în tovărăşia sociologiei, ne-am resemnat să le grupăm pe amândouă în acelaşi raport general. Pe de altă parte însă, este vorba aici de o situaţie provizorie, rezultând nu dintr-un plan gândit, ci din întâmplare şi improvizaţie. Nu este deci suficient de a defini ansamblul în sânul căruia este pe cale să se desprindă învăţământul antropologic; trebuie de asemenea sesizată orientarea ei prezentă şi liniile mari ale unei evoluţii ce se schiţează ici şi colo. Raportul general cu privire la învăţământul sociologiei şi al antropologiei răspunde primei preocupări, iar lucrarea de faţă celei de-a doua.

Privire asupra situaţiei actuale

Din studierea datelor cuprinse în raportul

general se desprind anumite constatări.

Oricare ar fi deosebirile şi originalităţile locale, se pot distinge trei mari modalităţi de predare a antropologiei. Aceasta este predată uneori la catedre dispersate (fie că există una singură în universitatea respectivă, fie că există câteva, dar ataşate unor facultăţi sau instituţii diferite), uneori în secţii (care pot fi numai de antropologie sau pot asocia antropologia cu alte discipline), în sfârşit uneori în institute sau şcoli ţinând de câteva facultăţi sau cu caracter extrauniversitar, adică grupând disciplinele date din alte raţiuni în diverse facultăţi sau organizând predări care le sunt specifice, cele două formule puţind de altfel să se combine.

Catedrele dispersate

Această modalitate este foarte răspândită, dar nu pare să fi fost vreodată adoptată în mod deliberat. O ţară sau o universitate care decide să organizeze un învăţământ antropologic începe în

general prin a crea o catedră şi rămâne la această modalitate dacă dezvoltarea studiilor se resimte de pe urma lipsei de studenţi sau de debuşeuri (în genere, una explicând-o pe cealaltă). Dacă situaţia este mai favorabilă, alte catedre sunt ataşate la cea dintâi şi ele tind să se organizeze în institut sau în secţie. Această evoluţie este foarte perceptibilă în Statele Unite, unde, dacă examinăm gama instituţiilor de învăţământ de la cele mai mici până la cele mai mari, regăsim toate etapele care conduc de la simplul curs de antropologie cerut unui profesor care predă o disciplină apropiată până la secţia de antropologie, care dispune de o echipă de profesori şi decerne titlul de Ph. D. (doctor în ştiinţe), trecând prin catedra unică ataşată unei alte secţii, prin secţia mixtă şi, în sfârşit, prin secţia de antropologie care îl pregăteşte pe student până la B. A. (diplomat în litere şi arte) sau M. A. (magistru în litere şi arte). Crearea unei

secţii complete rămâne însă şi astăzi un scop de atins.

O evoluţie de un alt tip poate conduce şi ea la dispersarea catedrelor: astfel e cazul catedrelor al căror caracter iniţial era foarte diferit de antropologie şi care sunt atrase spre ea de o evoluţie ştiinţifică imprevizibilă la epoca înfiinţării lor. În acest sens, Franţa oferă două exemple frapante: Şcoala naţională de limbi orientale vii s-a organizat într-o epocă în care se putea crede că studiul tuturor limbilor din lume se va dezvolta în direcţiile conforme cu acelea ale filosofici clasice; or, experienţa a dovedit că cunoaşterea unor limbi nescrise era condiţionată de întrebuinţarea unor metode eterodoxe, care datorează antropologiei mult mai mult decât lingvisticii tradiţionale. Tot astfel la Şcoala practică de înalte studii, unde catedrele consacrate religiilor populaţiilor fără tradiţie scrisă sau cu tradiţie scrisă insuficientă tind să adopte o orientare diferită de celelalte şi

să asume un caracter din ce în ce mai antropologic. În cazuri de acest gen, antropologia contaminează, ca să spunem aşa, în mod sporadic unele discipline străine şi pune pe administrator şi pe educator în faţa unor probleme neprevăzute, cărora este foarte greu să li se aducă o soluţie care să respecte grupările tradiţionale.

În sfârşit, trebuie să citǎm un caz mixt, foarte bine ilustrat în Marea Britanle: chiar în epoca în care studiile orientale se impregnau progresiv de antropologie, rapida dezvoltare a studiilor africane lăsa să se întrevadă necesitatea introducerii unor preocupări filosofice, istorice şi arheologice în acest domeniu. De aici posibilitatea unei regrupări, sancţionată acum ci ţi va ani prin transformarea Şcolii de studii orientale (School of Oriental Studies) în Şcoala de studii orientale şi africane (School of Oriental and African Studies), unde antropologia se află strâns asociată cu ştiinţele sociale şi cu ştiinţele umaniste, ceea ce

pentru regiunile considerate nu ar fi fost posibil în nicio structură academică obişnuită.

Secţiile

Teoretic, formula de secţie ar putea să pară ideală. Către ea tind, aşa cum s-a văzut, universităţile americane, iar în alte ţări unde studiile antropologice sunt în plină dezvoltare, cum sunt Marea Britanie, Australia şi India, se creează sau se înmulţesc secţiile de antropologie. Într-adevăr, secţia de antropologie răspunde la două necesităţi ale studiilor: pe de o parte, cursuri bine articulate, corespunzătoare diferitelor capitole sau aspecte ale cercetării; de cealaltă, pregătirea treptată în vederea obţinerii de diplome, de la examenele elementare până la doctorat. Trebuie, totuşi, să subliniem unele dificultăţi: în ţările cu structură academică rigidă şi tradiţională, cum sunt acelea care deosebesc cu stricteţe „ştiinţele” de „litere” sau de „umanităţi”, secţia de antropologie implică o opţiune între cele

două tipuri de facultăţi: se impune, aşadar, a lua în considerare două secţii, una pentru antropologia socială sau culturală, cealaltă pentru antropologia fizică. Desigur, aceste două ramuri au tot interesul să se speciklizeze; cu toate acestea, un antropolog, oricare ar fi orientarea lui, nu s-ar putea dispensa de cunoştinţe de bază în domeniul antropologiei fizice, iar aceasta din urmă este pierdută dacă nu rămâne mereu conştientă de originea sociologică a determinismelor ale căror efecte somatice le studiază. Vom reveni mai jos la această chestiune.

Ca un exemplu al situaţiei anormale care rezultă pentru studiile antropologice din separarea rigidă a facultăţii de ştiinţe de facultatea de litere, putem cita Franţa. Universitatea din Paris acordă trei certificate în antropologie: certificatul de etnologie (opţiunea litere), care ţine de facultatea de litere, acelaşi certificat cu opţiunea ştiinţe, care ţine de două

facultăţi, în sfârşit certificatul de antropologie (fizică), oare ţine numai de facultatea de ştiinţe. Studenţii nu sunt, desigur, nici destul de numeroşi, nici, mai ales, destul de specializaţi (fiindcă aceste certificate nu cer decât un an de studii) pentru a justifica o asemenea complexitate.

Pe de altă parte, inconvenientele formulei de secţie se fac simţite chiar în ţările care ţin cel mai mult la ea. Chiar în Anglia, Universitatea din Oxford a preferat formula de institut (Institute of Social Anthropology), iar în America ezitările ies la lumină tot mai mult, căci formula de secţie duce adeseori la o specializare prea grăbită, având drept corolar o cultură generală insuficientă. Foarte caracteristic în această privinţă este exemplul Universităţii din Chicago: pentru remedierea lipsurilor citate, secţia de antropologie s-a văzut integrată mai întâi la o Divizie de ştiinţe sociale (Division of the Social Sciences); dar, îndată după realizarea acestei reforme, unele

minţi luminate au început să simtă nevoia unor contacte de acelaşi ordin cu ştiinţele umaniste. Astfel se explică dezvoltarea unei a treia formule: aceea a şcolilor sau a institutelor.

Şcolile sau institutele

Exemplele cele mai cunoscute de acest gen sunt Şcoala naţională de antropologie din Mexic (Escuela Nacional de Anthropologia de Mexico) şi Institutul de etnologie (Institut d'ethnologie) al Universităţii din Paris. Prima oferă o formaţie profesională şi sintetică care încununează şi specializează studiile universitare anterioare; al doilea urmăreşte mai curând să regrupeze şi să completeze studiile universitare existente. Institutul de etnologie depinde în realitate de trei facultăţi: drept, litere şi ştiinţe; pentru pregătirea unui examen universitar – certificatul de etnologie al licenţei în litere sau în ştiinţe – el fixează studenţilor materii care se predau în cele trei facultăţi şi mai adaugă altele pe care le

organizează pe răspunderea sa, dar cărora universitatea le acordă sancţiunea ei. Acelaşi spirit „interfacultatar” caracterizează programul pentru obţinerea licenţei de studii a populaţiilor de peste mări, care cuprinde certificate ce ţin de facultăţile de drept şi de litere şi, eventual, de facultatea de ştiinţe.

Vom arăta mai jos de ce această formulă ni se pare cea mai satisfăcătoare. Aici semnalăm doar că şi ea ridică probleme: autonomia institutului trebuie să fie prea frecvent plătită printr-o coborâre a statutului în comparaţie cu formele de învăţământ concepute după un tip mai tradiţional. E întrucâtva o formulă de contrabandă şi de aici derivă dificultatea de a introduce o durată de studii suficientă, consfinţită de diplome recunoscute la fel ca acelea ale facultăţilor. La Paris s-a reuşit parţial a se prelungi pentru studenţii cei mai buni durata studiilor până la doi ani, datorită creării Centrului de formare în studii

etnologice, profilat pe cursuri specializate şi pe lucrări practice; dar şi aici este vorba de o soluţie echivocă, care, în loc de a apropia, îndepărtează învăţământul antropologic de filiera tradiţională şi care ameliorează nivelul studiilor fără ca prin aceasta ele să beneficieze de sancţiunile tradiţionale ale gradului celui mai înalt.

Din aceste câteva exemple reiese dificultatea de a rezolva problemele puse de predarea antropologiei pe baza experienţelor dobândite. Acest calificativ nu convine, într-adevăr, nici uneia dintre ele: pretutindeni este vorba de experienţe în curs, al căror sens şi rezultate nu pot încă ieşi în evidenţă. Nu este oare mai potrivit de a formula întrebarea într-o altă manieră? În lipsa unor fapte analizate inductiv şi din care să poată fi extrase constante, să întrebăm antropologia însăşi. Să căutăm să desluşim nu numai unde a ajuns, ci şi spre ce tinde ea. Această perspectivă dinamică ne va permite, poate, să desprindem principiile care

trebuie să prezideze la predarea ei, mai bine decât considerarea statică a unei situaţii confuze în care ar fi greşit să vedem altceva decât indiciul unei vieţi clocotitoare şi al unor ambiţii mari şi înflăcărate.

Cazul antropologiei fizice

Se pune mai întâi o chestiune de competenţă. Antropologia, a cărei constituire a zdruncinat atât de profund ştiinţele sociale, este oare ea însăşi o ştiinţă socială? Da, fără îndoială, de vreme ce se ocupă de grupuri umane. Fiind însă prin definiţie o „ştiinţă despre om”, nu se coni undă ea oare cu ştiinţele numite umane? Şi nu ţine ea oare, prin aceea dintre ramurile ei cunoscută aproape pretutindeni sub numele de antropologie fizică (iar în câteva ţări europene sub cel de antropologie pur şi simplu), de ştiinţele naturale? Nimeni nu va contesta că antropologia prezintă acest triplu aspect. Iar în Statele Unite, unde organizarea tripartită a ştiinţelor este deosebit de avansată,

societăţilor de antropologie li s-a recunoscut dreptul de afiliere la cele trei mari consilii ştiinţifice, care guvernează fiecare câte unul din domeniile pe care le-am specificat mai sus. Putem însă, după cât se pare, să precizăm natura acestei triple relaţii.

Să luăm în considerare mai întâi antropologia fizică: ea se ocupă de probleme ca aceea a evoluţiei omului începând de la forme animale, de distribuţia lui actuală în grupuri rasiale, care se deosebesc prin caractere anatomice sau fiziologice. Putem oare, ţinând seama de aceasta, s-o definim ca pe un studiu *natural* al omului? Ar însemna să uităm că ultimele faze, cel puţin, ale evoluţiei umane – acelea care au diferenţiat rasele lui *Homo sapiens*, poate chiar etapele care au condus până la el – s-au desfăşurat în condiţii foarte diferite de acelea care au guvernat dezvoltarea altor specii vii. De îndată ce şi-a însuşit limbajul (iar tehnicile foarte complexe,

marea regularitate a formelor ce caracterizează industriile preistorice implică faptul că limbajul le-a fost deja asociat pentru a permite învăţarea şi transmiterea lor), omul a determinat el însuşi modalităţile evoluţiei sale biologice, fără să fie în mod necesar conştient de ea. Într-adevăr, orice societate umană modifică condiţiile perpetuării sale fizice printr-un ansamblu complex de reguli, cum sunt: prohibiţia incestului, endogamia, exogamia, căsătoria preferenţială între anumite tipuri de rude, poligamia sau monogamia, ori pur şi simplu prin aplicarea mai mult sau mai puţin sistematică a unor norme morale, sociale, economice sau estetice. Conformându-se unor reguli, o societate favorizează anumite tipuri de uniuni şi exclude altele. Antropologul care ar încerca să interpreteze evoluţia raselor sau a subraselor ümane ca şi cum ele ar fi doar rezultatul unor condiţii naturale s-ar înfunda în acelaşi impas ca zoologul care ar vrea să explice

diferenţierea actuală a câinilor prin considerente pur biologice sau ecologice, fără a ţine seamă de intervenţia omului: el ar ajunge, fără îndoială, la ipoteze absolut fantastice sau, mai probabil, la haos. Or, oamenii nu s-au creat pe sine într-o măsură mai mică decât au creat rasele animalelor lor domestice, cu singura deosebire că procesul a fost mai puţin conştient şi voluntar în primul caz decât în al doilea. Prin urmare, antropologia fizică însăşi, cu toate că face apel la cunoştinţe şi la metode derivate din ştiinţele naturale, întreţine raporturi deosebit de strânse cu ştiinţele sociale. Ea se reduce într-o foarte largă măsură la studiul transformărilor anatomice şi fiziologice care rezultă, pentru o anumită specie vie, din apariţia vieţii sociale, din limbaj, dintr-un sistem de valori sau, pentru a vorbi la modul mai general, din *cultură*. e

Etnografie, etnologie, antropologie

Ne aflăm deci foarte departe de epoca în

care diferitele aspecte ale culturii umane (uneltele, îmbrăcămintea, instituţiile, credinţele) erau tratate ca nişte prelungiri sau dependenţe ale caracterelor somatice specifice diverselor grupuri umane. Relaţia inversă ar fi mai aproape de adevăr. Termenul de „etnologie" supravieţuieşte ici şi colo cu acest sens arhaic, în special în India, unde sistemul castelor, endogame şi în acelaşi timp specializate tehnic, a dat tardiv şi superficial o oarecare consistenţă acestei conexiuni; şi în Franţa, unde o structură academică foarte rigidă tinde să perpetueze o terminologie tradiţională (astfel este catedra de „etnologie a oamenilor actuali şi a oamenilor fosili" de la Muzeul naţional de istorie naturală, ca şi cum ar exista o relaţie semnificativă între structura anatomică a oamenilor fosili şi utilajul lor şi ca şi cum etnologia oamenilor actuali ar pune în cauză structura lor anatomică). Dar odată aceste confuzii înlăturate, după ce am citit

raportul general rămânem derutaţi de tulburătoarea diversitate a termenilor care se cer definiţi şi limitaţi. Ce raporturi şi ce deosebiri există între etnografie, etnologie şi antropologie? Cese înţelege prin distincţia (atât de jenantă, pare-se, pentru raportorii naţionali) dintre antropologia socială şi antropologia culturală? În sfârşit, ce raporturi întreţine antropologia cu disciplinele asociate frecvent cu ea în aceeaşi secţie: sociologia, ştiinţa socială, geografia, uneori chiar arheologia şi lingvistica?

Răspunsul la prima întrebare este relativ simplu. Se pare că toate ţările concep etnografia în acelaşi fel. Ea corespunde primelor stadii ale cercetării: observaţie şi descriere, muncă pe teren (*field-work*). O monografie referitoare la un grup destul de restrâns pentru ca autorul să fi putut strânge cea mai mare parte a informaţiei sale datorită unei experienţe personale constituie tipul însuşi al studiului etnografic. Vom adăuga numai

că etnografia înglobează de asemenea metodele şi tehnicile care se referă la munca pe teren, la clasificarea, la descrierea şi la analiza fenomenelor culturale particulare (fie că este vorba de arme, unelte, credinţe sau de instituţii). În cazul obiectelor materiale, aceste operaţii se continuă în general la muzeu, care poate fi considerat sub acest raport ca o prelungire a terenului (punct important asupra căruia vom reveni).

În raport cu etnografia, etnologia reprezintă un prim pas spre sinteză. Fără a exclude observaţia directă, ea tinde spre concluzii suficient de largi, oricât de greu ar fi de a le întemeia exclusiv pe cunoştinţe din prima sursă. Această sinteză se poate opera în trei direcţii: geografică, dacă dorim să integrăm cunoştinţe relative la grupuri învecinate; istorică, dacă urmărim reconstituirea trecutului uneia sau a mai multor populaţii; în sfârşit, sistematică, dacă

izolăm, pentru a-i acorda o atenţie specială, un anumit tip de tehnică, de cutumă, sau de instituţie. În acest sens se aplică termenul de etnologie, de exemplu, la *Bureau of American Ethnology de* la Smithsonian Institution, la *Zeitschrift für Ethnologie* sau la Institutul de etnologie al Universităţii din Paris. În toate cazurile, etnologia cuprinde ca demers preliminar etnografia şi constituie prelungirea acesteia.

O vreme destul de îndelungată şi în câteva ţări cel puţin s-a considerat că această dualitate se autosatisfăcea. Acesta a fost în special cazul pretutindeni unde preocupările istoricegeografice erau predominante şi unde nu se credea că sinteza ar fi putut merge mai departe decât determinarea originilor şi a centrelor de difuziune. Alte ţări, Franţa de exemplu, s-au menţinut şi ele pe această poziţie, însă din alte motive: stadiul ulterior al sintezei era lăsat pe seama altor discipline: sociologia (în sensul francez al termenului),

geografia umană, istoria, uneori chiar filosofia. Acestea sunt, se pare, motivele pentru care în câteva ţări europene termenul de antropologie a fost lăsat disponibil şi s-a văzut astfel limitat la antropologia fizică.

Dimpotrivă, oriunde întâlnim termenii de antropologie socială sau culturală, ei sunt legaţi de o a doua şi ultimă etapă a sintezei, luând ca bază concluziile etnografiei şi etnologiei. În ţările anglo-saxone, antropologia vizează o cunoaştere globală a omului, cuprinzând subiectul în toată extinderea lui istorică şi geografică, aspirând la o cunoaştere aplicabilă ansamblului dezvoltării umane de la, să spunem, homini i până la rasele moderne şi căutând să ajungă la concluzii, pozitive sau negative, valabile însă pentru toate societăţile umane, de la marele oraş modern până la cel mai mic trib melanezian. În acest sens se poate spune, aşadar, că între antropologie şi etnologie există acelaşi raport care a fost definit mai sus între

aceasta din urmă şi etnografie. Etnografia, etnologia şi antropologia nu constituie trei discipline diferite sau trei concepţii diferite despre aceleaşi studii. Ele sunt, de fapt, trei etape sau trei momente ale aceleiaşi cercetări, iar preferinţa pentru unul sau altul dintre aceşti termeni exprimă doar o atenţie predominantă îndreptată spre un tip de cercetare care nu ar putea niciodată aparţine în mod exclusiv celorlalte două.

Antropologie socială şi antropologie culturală

Termenii de antropologie socială sau culturală nu ar fi ridicat probleme dacă ar fi urmărit numai să deosebească anumite câmpuri de studiu de acelea ale antropologiei fizice. Dar predilecţia Marii Britanii pentru primul termen, respectiv a Statelor Unite pentru al doilea, şi lămurirea acestei divergenţe în cursul unei recente polemici între americanul G. P. Murdock şi englezul R. Firth arată că adoptarea fiecărui termen corespunde unor preocupări teoretice bine

definite. Fără îndoială că în multe cazuri adoptarea unui termen (în special pentru a desemna o catedră universitară) a fost efectul întâmplării. Se pare chiar că tepmenul de „antropologie socială” s-ar fi implantat în Anglia fiindcă era necesar să se inventeze un titlu spre a deosebi o catedră nouă de altele care epuizaseră terminologia tradiţională. Dacă vrem să rămânem la sensul însuşi al cuvintelor „cultural” şi „social”, nici atunci deosebirea nu este prea mare. Noţiunea de „cultură” este de origine engleză, fiindcă lui Tylor îi datorăm de a fi definit-o pentru prima oară ca „acel tot complex care include cunoaştere, credinţă, artă, moravuri, lege, tradiţie şi alte câteva aptitudini şi obişnuinţe dobândite de om ca membru al societăţii” Ea se referă, aşadar, la deosebirile caracteristice existente între om şi animal, dând astfel naştere unei opoziţii, rămasă de atunci clasică, între *natură* şi *cultură*. În această perspectivă, omul apare, în esenţă, ca

homo jaber sau, cum spun anglo-saxonii, *tool-maker*. Obiceiurile, credinţele şi instituţiile apar în acest caz ca nişte tehnici printre altele, desigur de o natură mai intelectuală: tehnici care sunt în serviciul vieţii sociale şi o fac posibilă, aşa cum tehnicile agricole fac posibilă satisfacerea nevoitor de nutriţie sau tehnicile textile protecţia împotriva intemperiilor. Antropologia socială se reduce la studiul organizării sociale, capitol esenţial, dar totuşi numai un capitol printre toate care alcătuiesc antropologia culturală. Acest mod de a pune problema pare caracteristic pentru ştiinţa americană, cel puţin în primele faze ale dezvoltării ei.

Fără îndoială că nu din întâmplare termenul însuşi de antropologie socială şi-a făcut apariţia în Anglia pentru a denumi prima catedră ocupată de sir J. G. Frazer, care se interesa foarte puţin de tehnici şi mai curând de credinţe, obiceiuri şi instituţii. Radcliffe-Brown a fost însă acela care a

scos la iveală semnificaţia profundă a acestui termen când a definit ca [239]obiect al propriilor sale cercetări *relaţiile sociale* şi *structura socială*. Pe primul plan nu se mai află deci *homo făber*, ci grupul, şi anume grupul considerat ca grup, adică ansamblul formelor de comunicaţie care fundează viaţa socială. Menţionăm că nu există nicio contradicţie şi nici măcar opoziţie între cele două perspective. În acest sens, cea mai bună dovadă ne-o oferă evoluţia gândirii sociologice franceze, căreia, la numai câţiva ani după ce Durkheim arătase că faptele sociale trebuiau studiate *ca lucruri* (ceea ce, în alt limbaj, reprezintă punctul de vedere al antropologiei culturale), nepotul şi discipolul său Mauss îi aducea, concomitent cu Malinowski, ideea complementară că lucrurile (obiecte manufacturate, arme, unelte, obiecte rituale) sunt ele însele *fapte sociale* (ceea ce corespunde perspectivei antropologiei sociale).

239 E. B. Tylor, Primitive Culture, vol. I, Londra, p. 1.

Am putea spune, prin urmare, că antropologia culturală şi antropologia socială acoperă exaot acelaşi program, una pornind de la tehnici şi de la obiecte pentru a ajunge la acea „supertehnică” care este activitatea socială şi politică, făcând posibilă şi condiţionând viaţa în societate; cealaltă, pornind de la viaţa socială pentru a descinde până la lucrurile asupra cărora ea îşi pune amprenta şi până la activităţile prin care se manifestă. Amândouă cuprind aceleaşi capitole, aşezate, poate, într-o ordine diferită şi cu un număr de pagini variabil consacrat fiecăruia.

Cu toate acestea şi chiar dacă rămânem la acest paralelism, se desprind unele deosebiri mai subtile. Antropologia socială a luat naştere din descoperirea că toate aspectele vieţii sociale – economic, tehnic, politic, juridic, estetic, religios – constituie un ansamblu” semnificativ şi că este imposibil să înţelegem vreunul dintre aceste aspecte fără a-l reaşeza printre celelalte. Ea tinde

deci să opereze de la întreg spre părţi sau să dea cel puţin o prioritate logică întregului asupra părţilor. O tehnică nu are numai o va*loare utilitară;* ea îndeplineşte şi o fu*ncţie,* iar aceasta implică, pentru a fi înţeleasă, consideraţii sociologice şi nu numai istorice, geografice, mecanice sau fizico-chimice. Totalitatea funcţiilor face, la rândul ei, apel la o nouă noţiune, aceea de st*ructură,* şi se ştie ce importanţă a luat-o în studiile antropologice contemporane ideea de structură socială.

Este adevărat că antropologia culturală trebuia să ajungă şi ea, separat şi aproape simultan, la o concepţie analogă, deşi pe căi diferite. În locul perspectivei statice, care prezintă grupul social ca un fel de sistem sau de constelaţie, o preocupare dinamică – cum se transmite cultura de-a lungul generaţiilor? – a fost aceea care avea s-o ducă la o concluzie identică, şi anume că sistemul de relaţii care uneşte între ele

toate aspectele vieţii sociale joacă în transmiterea culturii un rol mai important decât fiecare dintre aceste aspecte considerat izolat. Astfel, studiile referitoare la „cultură şi personalitate” (a căror origine, în tradiţia antropologiei culturale, poate fi urmărită până la opera lui Franz Boas) aveau să se întâlnească prin acest ocol neprevăzut cu acelea ale „structurii sociale”, derivate de la Radcliffe-Brown şi, prin el, de la Durkheim. Indiferent dacă se proclamă „socială” sau „culturală”, antrooolnm? asrvră întotdeauna la cunoaşterea *omului total*, considerat într-un caz pe baza *producţiilor* sale, în celălalt pe baza *reprezentărilor* sale. Apare astfel clar că o orientare „culturalistă” apropie antropologia de geografie, de tehnologie şi de preistorie, pe când orientarea „sociologică” îi creează afinităţi mai directe cu arheologia, istoria şi psihologia. În ambele cazuri există o legătură deosebit de strânsă cu lingvistica, fiindcă limbajul este în

acelaşi timp *faptul cultural* prin excelenţă (care îl deosebeşte pe om de animal) şi acela prin intermediul căruia se stabilesc şi se perpetuează toate formele vieţii sociale. Este logic deci ca structurile academice analizate de raportul general să refuze cel mai adesea să izoleze antropologia şi o aşază mai curând „în constelaţie", ca să spunem aşa, cu una sau câteva dintre următoarele discipline:

În schema de mai sus, relaţiile „orizontale" corespund mai ales perspectivei antropologiei culturale, cele „verticale" aceleia a antropologiei sociale, iar cele „oblice" amândurora. Dar, în afară de faptul că la cercetătorii de astăzi aceste perspective tind să se confunde, nu trebuie să uităm că chiar în cazurile extreme este vorba numai de o deosebire de punct de vedere, nu şi de obiect. În aceste condiţii, problema unificării termenilor îşi pierde mult din importanţă. Astăzi

pare să existe în lume un acord aproape unanim pentru folosirea termenului de „antropologie” în loc de etnografie şi de etnologie, ca fiind cel mai apt de a caracteriza toate aceste trei momente ale cercetării. Acest lucru este dovedit de o recentă anchetă internaţională Putem recomanda, aşadar, fără ezitare adoptarea termenului de antropologie în denumirile secţiilor, institutelor sau şcolilor consacrate învăţământului şi cercetărilor respective. Nu este însă cazul de a merge mai departe: deosebirile, întotdeauna fecunde, de temperament şi de preocupări dintre profesorii însărcinaţi cu învăţământul şi cu conducerea lucrărilor vor găsi în calificativele de *social* şi *cultural* mijlocul de a exprima nuanţele lor particulare.

Antropologie şi folclor

Câte va cuvinte totuşi despre folclor. Fără a expune aici istoria acestui termen, care este foarte complexă, ştim că, în linii mari, el desemnează

cercetări care, deşi ţin de societatea observatorului, fac apel la metode de anchetă şi la tehnici de observaţie de tipul acelora la care s-a recurs pentru societăţi arhaice. Nu este nevoie să examinăm aici cauzele acestei stări de lucruri. Dar fie că ea se explică prin natura arhaică a faptelor studiate (deci foarte îndepărtate în timp, dacă nu şi în spaţiu) fie prin caracterul colectiv şi inconştient al anumitor forme de activitate socială şi mintală în întreaga societate, inclusiv a noastră[240][241], studiile folclorice ţin, desigur, de antropologie fie prin obiectul lor, fie prin metoda lor (şi fără îndoială prin amândouă deodată). Dacă în unele ţări, îndeosebi în ţările scandinave, ele par a prefera o izolare parţială, aceasta se explică prin faptul că aceste ţări şi-au pus relativ târziu probleme antropologice, însă au început foarte devreme să-şi pună întrebări privind problemele

240 Astfel pune problema Institutul internaţional de arheocivilizaţie (Institut international d'archéocivilisation), condus de d-1 Varagnac.
241 Aşa cum consideră de preferinţă Laboratorul de etnografie franceză şi Muzeul naţional francez de arte şi tradiţii populare.

care interesează tradiţia lor particulară: ele au evoluat astfel de la particular la general, pe când în Franţa, de exemplu, a prevalat situaţia inversă: s-a început cu preocupări teoretice asupra naturii umane şi s-a trecut progresiv la fapte pentru a fundamenta sau a restrânge speculaţia. Situaţia cea mai favorabilă este, desigur, aceea în care cele două puncte de vedere au apărut şi s-au dezvoltat simultan, ca în Germania şi în ţările anglo-saxone (şi de fiecare dată din motive diferite); această situaţie explică şi avansul istoric de care au beneficiat în aceste ţări studiile antropologice.

Antropologie şi ştiinţe sociale

Din aceste consideraţii, pe care ar fi greşit să le credem pur teoretice, se desprinde o primă concluzie, şi anume că antropologia nu ar putea să accepte în niciun caz să se lase ruptă fie de ştiinţele exacte şi naturale (de care o leagă antropologia fizică), fie de ştiinţele umaniste (de care ea este ataşată prin geografie, arheologie şi

lingvistică). Dacă ar fi obligată să aleagă o apartenenţă, ea s-ar proclama ştiinţă socială, nu însă în măsura în care acest termen ar permite să definim un domeniu separat, ci, dimpotrivă, mai curând pentru că el subliniază un caracter care tinde să devină comun tuturor disciplinelor: chiar biologul şi fizicianul se arată astăzi din ce în ce mai conştienţi de implicaţiile sociale ale descoperirilor lor sau, pentru a mă exprima mai bine, ale *semnificaţiei* lor *antropologice*. Omul nu se mai mulţumeşte să cunoască; cunoscând tot mai mult, el se vede pe sine cunoscând, şi adevăratul obiect al cercetării sale devine cu fiecare zi mai mult acel cuplu indiso ubil format dintr-o umanitate care transformă lumea şi care în cursul operaţiilor sale se transformă ea însăşi.

Aşa încât, atunci când ştiinţele sociale revendică instituirea unor structuri universitare care să le fie adecvate, antropologia se asociază cu plăcere cererii lor, însă nu fără rezervă: ea ştie

că această independenţă ar fi ut la progresului psihologiei sociale, ştiinţei politice şi sociologiei, precum şi unei modificări a punctelor de vedere, judecate adeseori prea tradiţionale, din partea dreptului şi a ştiin ei economice. Cu toate acestea, în ceea ce o priveşte, crecrc uno: facultăţi de ştiinţe sociale acolo unde încă nu există nu ar rezolva problemele ei; căci dacă antropologia ar trebui să fie instalată în astfel de facultăţi, ea s-ar simţi acolo la fel de incomod ca în facultăţile de ştiinţe exacte sau în cele de litere. De fapt, ea ţine concomitent de trei ordine; doreşte ca cele trei ordine să aibă o reprezentare echilibrată în învăţământ, pentru ca ea însăşi să nu sufere din cauza dezechilibrului care altfel ar rezulta pentru ea din imposibilitatea de a-şi valorifica tripla apartenenţă. Pentru antropologie, formula unui institut sau a unei şcoli care să grupeze într-o sinteză originală, în jurul unor cursuri proprii, pe acelea ce ar fi predate în cele trei facultăţi,

prezintă singura soluţie satisfăcătoare.

Soarta ştiinţelor tinere este de a se înscrie greu în cadrele fixate; nu vom sublinia niciodată îndeajuns că antropologia este, de la mare distanţă, cea mai tânără dintre ştiinţele tinere care sunt ştiinţele sociale şi că soluţiile de ansamblu care se potrivesc ştiinţelor mai în vârstă prezintă deja pentru ea un caracter tradiţional. Ea se sprijină, dacă se poate spune, cu picioarele pe ştiinţele naturale, se reazemă cu spatele de ştiinţele umaniste şi are privirea aţintită spre ştiinţele sociale. Şi fiindcă în acest volum, consacrat în întregime acestora din urmă, este important să aprofundăm mai ales acest raport pentru a trage din el concluziile practice indispensabile, cerem îngăduinţa să le examinăm cu mai multă atenţie.

Echivocul care domină raporturile dintre antropologie şi sociologie şi la care fac frecvent aluzie documentele strânse în volumul de faţă ţine

în primul rând de ambiguitatea care caracterizează stadiul actual al sociologiei însăşi. Numele ei de sociologie o desemnează ca ştiinţa societăţii prin excelenţă, aceea care încoronează sau în care se rezumă toate celelalte ştiinţe sociale. Însă după eşecul marilor ambiţii ale şcolii lui Durkheim, ea nu mai deţine, în fapt, nicăieri această poziţie. În unele ţări, mai ales în Europa continentală, iar uneori şi în America Latină, sociologia se înscrie în tradiţia unei filosofii sociale în care cunoaşterea (care rămâne pe al doilea sau al treilea plan) unor cercetări concrete efectuate de alţii nu face decât să susţină speculaţia. Dimpotrivă, în ţările anglo-saxone (al căror punct de vedere câştigă progresiv America Latină şi ţările asiatice), sociologia devine o disciplină specială, care se înscrie pe acelaşi plan ca celelalte ştiinţe sociale: ea studiază raporturile sociale în grupurile umane contemporane pe o bază larg experimentală şi în aparenţă nu se

deosebeşte de antropologie nici prin metodele şi nici prin obiectul ei, afară, poate, prin faptul că acest obiect (aglomeraţii urbane, organizaţii agricole, state naţionale şi comunităţile care le constituie, societatea internaţională însăşi) este de un alt ordin de mărime şi de o mai mare complexitate decât societăţile zise primitive. Cum însă antropologia tinde tot mai mult a se interesa de aceste forme complexe, este greu de înţeles adevărata deosebire dintre amândouă.

Rămâne totuşi adevărat că, în toate cazurile, sociologia este strâns legată de observator. Acest lucru apare clar în ultimul nostru exemplu, întrucât sociologia urbană, rurală, religioasă, ocupaţională etc. Îşi ia ca obiect societatea observatorului sau o societate de acelaşi tip. Această atitudine nu este însă mai puţin reală în celălalt exemplu, cel al sociologiei de inteză sau cu tendinţă filosofică. Acolo omul de ştiinţă îşi extinde, desigur, investigaţia la cele mai vaste

porţiuni ale experienţei umane. El poate chiar să se străduiască a o interpreta în totalitatea sa. Obiectul ei nu se mai limitează la observator, dar el caută întotdeauna să-l extindă *din punctul de vedere al observatorului*. În efortul său de a desprinde interpretări şi semnificaţii el vizează în primul rând să explice *propria sa societate*; el aplică întregului propriile sale categorii logice, propriile sale perspective istorice. Dacă un sociolog francez din secolul al XX-lea ar elabora o teorie generală a vieţii în societate, ea va apărea întotdeauna şi în modul cel mai legitim (această încercare de distincţie nu implică nicio critică din partea noastră) ca opera unui sociolog francez din secolul al XX-lea. Pe când antropologul, pus în faţa aceleiaşi sarcini, se va strădui, tot de bunăvoie şi conştient (şi nu este deloc sigur că va reuşi vreodată), să formuleze un sistem acceptabil atât pentru cel mai îndepărtat indigen, cât şi pentru propriii săi concetăţeni sau contemporani.

În timp ce sociologia se străduieşte să facă ştiinţa socială a observatorului, antropologia caută să elaboreze ştiinţa socială a observatului: fie că ea vizează, în descrierea societăţilor stranii şi îndepărtate, să ajungă la punctul de vedere al indigenului însuşi, fie că îşi lărgeşte obiectul prin includerea societăţii observatorului, încercând însă în acest caz să desprindă un sistem de referinţă bazat pe experienţa etnografică şi care să fie independent în acelaşi timp de observator şi de obiectul său.

Astfel se înţelege de ce poate fi considerată sociologia (şi întotdeauna pe bună dreptate) când ca un *caz particular* al antropologiei (cum este tendinţa în Statele Unite), când ca o disciplină situată în vârful ierarhiei ştiinţelor sociale: căci şi ea constituie, desigur, un *caz privilegiat*, pentru motivul, bine cunoscut în istoria geometriei, că adoptarea punctului de vedere al observatorului permite de a desprinde proprietăţi aparent mai

riguroase şi, desigur, aplicabile mai comod, ceea ce nu este cazul pentru acelea care implică o lărgire a aceleiaşi perspective la alţi observatori posibili. Astfel, geometria euclidiană poate fi considerată ca un caz privilegiat al unei metageometrii, care ar cuprinde şi considerarea unor spaţii altfel structurate.

Misiuni proprii antropologiei

Să întrerupem încă o dată aceste consideraţii pentru a preciza lucrurile şi a ne întreba cum poate fi conceput în acest stadiu al analizei mesajul propriu al antropologiei, pe care organizarea predării ei trebuie să-i permită a-l transmite în cele mai bune Condiţii.

Obiectiv’. tate

Prima ambiţie a antropologiei este de a atinge obiectivitatea, de a insufla gustul pentru ea şi de a transmite altora metodele ei. Această noţiune de obiectivitate trebuie totuşi precizată; nu este vorba numai de o obiectivitate care să

permită aceluia ce o practică să facă abstracţie de credinţele, preferinţele şi prejudecăţile sale; căci o asemenea obiectivitate caracterizează toate ştiinţele sociale, întrucât altfel ele nu ar putea pretinde la titlul de ştiinţă. Ceea ce am indicat în paragrafele precedente arată că tipul de obiectivitate la care aspiră antropologia merge mai departe; nu este vorba numai de a se ridica deasupra valorilor proprii societăţii sau grupului din care face parte observatorul, ci de *metode*le ei *de gândire*; de a ajunge la o formulare validă nu numai pentru un observator onest şi obiectiv, ci pentru toţi observatorii posibili. Antropologul nu se mulţumeşte să-şi reprime sentimentele: el modelează noi categorii mintale, contribuie la introducerea unor noţiuni de spaţiu şi de timp, de opoziţie şi de contradicţie, tot atât de străine gândirii tradiţionale ca acelea pe care le întâlnim astăzi în unele ramuri ale ştiinţelor naturale. Această legătură între maniera în care se pun

aceleaşi probleme în discipline aparent atât de îndepărtate a fost admirabil remarcată de marele fizician Niels Bohr, care scria că „deosebirile tradiţionale ale [*culturilor umane*]... seamănă în multe privinţe cu diferitele moduri echivalente în care poate fi descrisă experienţa fizică”[242].

Şi, totuşi, această căutare intransigentă a unei obiectivităţi totale nu se poate desfăşura decât la un nivel la care fenomenele păstrează o semnificaţie umană şi rămân comprehensibile – intelectual şi sentimental – pentru o conştiinţă individuală. Acest punct este foarte important, căci el ne permite a distinge tipul de obiectivitate la care aspiră antropologia de cel care interesează alte ştiinţe sociale şi despre care se poate spune în mod legitim că nu este mai puţin riguros decât al ei, deşi se situează pe un alt plan. Realităţile la care pretind ştiinţa economică şi demografia nu sunt mai puţin obiective, dar nu ne gândim să le

242 N. Bohr, Natural Philosophy and Human Culture, „Nature“, vol. 143, 1939.

cerem să aibă un sens pe planul experienţei trăite a subiectului, care nu întâlneşte niciodată în devenirea sa istorică obiecte ca valoare, rentabilitate, productivitate marginală sau populaţie maximă. Acestea sunt noţiuni abstracte, a căror utilizare de către ştiinţele sociale permite şi o apropiere de ştiinţele exacte şi naturale, însă cu totul de altă manieră; sub acest raport, antropologia se apropie mai curând de ştiinţele umaniste. Ea se vrea *ştiinţă semiologică* şi se situează hotărât la nivelul semnificaţiei. Este pentru antropologie un motiv în plus (alături de multe altele) pentru menţinerea unui contact strâns cu lingvistica, la care găsim, faţă de faptul social care este limbajul, aceeaşi grijă de a nu detaşa bazele obiective ale limbii, adică aspectul *sunet*, de funcţia ei semnificantă, aspectul *sens*[243].

243 Aceste rinduri tocmai fuseseră scrise cînd am inti init concepţii foarte asemănătoare sub pana unui filosof contemporan. Criticînd o sociologie desuetă, Jean-Paul Sartre adaugă : „...Sociologia primitivilor nu merită niciodată aceste reproşuri. -Ea studiază adevărate ansambluri semnificante“ (..Les Temps modernes“, anul 8, nr. 84 - 85, octombrie-noiembrie 1952, p. 729, nota 1).

Totalitate

A doua ambiţie a antropologiei este *totalitatea*. Ea vede în viaţa socială un sistem ale cărui aspecte sunt toate legate organic. Ea recunoaşte bucuros că pentru aprofundarea cunoaşterii anumitor tipuri de fenomene este indispensabil de a îmbucătăţi un întreg, aşa cum face psihologul social, juristul, economistul, specialistul în ştiinţă politică. Ea este prea mult interesată în metoda modelelor (pe care o practică în anumite domenii, cum este cel al înrudirii) pentru a nu admite legitimitatea acestor modele speciale.

Atunci însă când antropologul caută să construiască modele, o face întotdeauna cu scopul şi cu intenţia de a descoperi o *formă comună* diverselor manifestări ale vieţii sociale. Această tendinţă se regăseşte atât îndărătul noţiunii, introdusă de Marcel Mauss, de *fapt social total*, ca şi în aceea de *pattern*, cunoscută fiind importanţa

pe care ea a luat-o în antropologia anglo-saxonă în cursul ultimilor ani.

Semnificaţie

A treia originalitate a cercetării antropologice este mai greu de definit şi, fără îndoială, mai importantă decât celelalte două. Suntem atât de obişnuiţi să deosebim prin caractere privalive tipurile de societăţi de care se ocupă etnologul, încât ne este greu să ne dăm seama că predilecţia sa are cauze pozitive. Domeniul antropologiei, se spune de obicei (şi însuşi titlul catedrelor o confirmă), e alcătuit din societăţi îiecivilizate, *fără* scriere, presau *ne* mecanizate. Toate aceste Calificative ascund însă o realitate pozitivă: aceste societăţi sunt bazate, într-un grad mult mai important decât celelalte, pe relaţii personale, pe raporturi concrete între indivizi. Acest punct s-ar cerc explicat pe larg. Va fi însă suficient, fără să intrăm aici în amănunte, să subliniem că volumul mic de societăţi numite

„primitive” (prin aplicarea unui alt criteriu negativ) permite în general asemenea raporturi şi că, până şi în cazul în care societăţile de acest tip sunt prea extinse sau dispersate, raporturile dintre indivizii cei mai îndepărtaţi unii de alţii sunt construite după tipul relaţiilor mai directe, al căror model îl oferă în general înrudirea. Pentru Australia, Radcliffe-Brown a dat exemple ale acestor extinderi care astăzi sunt clasice.

Criteriul autenticităţii

Or, în această privinţă, societăţile omului modern ar trebui mai curând să fie definite printr-un caracter privativ. Relaţiile cu semenul nostru nu mai sunt, decât ocazional şi fragmentar, bazate pe această experienţă globală, pe această aprehensiune concretă a unui subiect de către un altul. Ele rezultă în mare parte din reconstrucţii indirecte, pe bază de documente scrise. Nu mai suntem legaţi de trecutul nostru printr-o tradiţie orală care implică un contact trăit cu persoane:

povestitori, preoţi, înţelepţi sau bătrâni, ci prin cărţi îngrămădite în biblioteci şi pe baza cărora critica se străduieşte – cu câte dificultăţi! – să reconstituie fizionomia autorilor lor. Iar pe planul prezentului comunicăm cu imensa majoritate a contemporanilor noştri prin tot soiul de intermediari: documente scrise sau mecanisme administrative, care lărgesc imens, fără îndoială, contactele noastre, însă le conferă în acelaşi timp un caracter de inautenticitate. Acest caracter a devenit chiar simbolul raporturilor dintre cetăţean şi organele puterii în multe ţări.

N-avem de gând să ne lansăm într-un paradox, definind în mod negativ imensa revoluţie pe care a produs-o inventarea scrierii. Este însă indispensabil să ne dăm seama că, aducând omenirii atâtea binefaceri, ea îi răpea în acelaşi timp ceva esenţial[244]. O justă apreciere a pierderii

244 J. Sutter şi L Tabah, Les notions d'isolat et de population minimum, „Population", vol. 6, nr. 3, Paris, 1951.
â Cu privire la acest subiect vezi N. Wiener, The Human Use o] Human Beings, Boston, 1950.

de autonomie care a rezultat din expansiunea formelor indirecte de comunicare (carte, fotografie, presă, radio etc.) le-a lipsit în mod uimitor până în prezent organizaţiilor internaţionale, şi în special UNESCO; ea apare însă pe primul plan al preocupărilor teoreticienilor celei mai moderne dintre ştiinţele sociale, ştiinţa comunicaţiei, după cum ne arată următorul pasaj din *Cibernetica* lui Wiener: „Nu este atunci de mirare că o comunitate mai mare... conţine mult mai puţină informaţie disponibilă pentru comunitate decât comunităţile mai mici, fără să mai spunem ceva despre elementele umane din care sunt construite toate comunităţile”[245]. Ca să ne situăm pe un teren mai familiar ştiinţelor sociale, dezbaterile, binecunoscute de ştiinţa politică franceză, dintre partizanii scrutinului de listă şi ai scrutinului de arondisment subliniază

245 Paginile 188 - 189 (vezi şi N. WKenar, Cibernetica, Bucureşti, Editura ştiinţifică, 1966, p. 214. - Nota trad.) ; in general, paginile 181 - 189 (ed. rom. p. 206 - 216. - Nota trad.) ar merita să fie înscrise in întregime în Carta UNESCO.

într-un mod confuz, pe care ştiinţa comunicaţiei l-ar ajuta cu folos să fie mai precis, acea pierdere de informaţie care rezultă pentru grup din substituirea de valori abstracte contactului personal dintre alegători şi reprezentanţii lor.

Desigur, societăţile moderne nu sunt în întregime neautentice. Dacă examinăm cu atenţie punctele de inserţie ale anchetei antropologice, constatăm, dimpotrivă, că antropologia, intere – sindu-se din ce în ce mai mult de studiul societăţilor moderne, şi-a dat silinţa să recunoască şi să izoleze în ea *niveluri de autenticitate*. Ceea ce îi permite etnologului să se simtă pe un teren familiar atunci când studiază un sat, o întreprindere sau o „vecinătate" dintr-un mare oraş (*neighbourhood*, cum spun anglo-saxonii) este faptul că toată lumea cunoaşte pe toată sau aproape toată lumea. Tot aşa, atunci când demografii recunosc într-o societate modernă existenţa unor izolate de acelaşi ordin de mărime

ca acelea care caracterizează societăţile primitive, ei apelează la antropolog, care îşi descoperă astfel un nou obiect. Anchetele asupra comunităţilor efectuate în Franţa sub patronajul UNESCO au fost foarte revelatoare în această privinţă; pe cât s-au simţit la largul lor anchetatorii (dintre care unii aveau o formaţie antropologică) într-un sat cu cinci sute de locuitori, al cărui studiu nu impunea nicio modificare a metodelor lor clasice, pe atât de mult au avut sentimentul, într-un oraş de proporţii mijlocii, de a fi întâlnit un obiect ireductibil. De ce? Fiindcă treizeci de mii de persoane nu pot constitui o societate de acelaşi fel ca cinci sute. În primul caz, comunicaţia nu este stabilită în principal între persoane sau după tipul de comunicaţie interpersonal; realitatea socială a „emiţătorilor" şi a „receptorilor" (ca să ne exprimăm în limbajul teoriei comunicaţiei) dispare în spatele complexităţii „codurilor" şi a „releurilor" 2.1

Viitorul va judeca, fără îndoială, că cea mo importantă contribuţie adusă de antropologie ştiinţelor sociale constă în a fi introdus (de altfel în mod inconştient) această distincţie capitală între două modalităţi de existenţă socială: un gen de viaţă înţeles la origine ca tradiţional şi arhaic, care este, înainte de toate, cel al societăţilor autentice, şi forme de apariţie mai recentă, din care primul tip nu este, desigur, absent, însă în care grupurile imperfect şi incomplet autentice sunt organizate în cadrul unui sistem mai vast, el însuşi marcat de inautenticitate.

În timp ce această distincţie explică şi justifică interesul crescând al antropologiei pentru modurile de relaţii autentice care subzistă sau apar în societăţile moderne, ea arată şi limitele prospectării sale. Fiindcă, dacă este adevărat că un trib melanezian şi un sat francez sunt, *grosso modo*, entităţi sociale de acelaşi tip, aceasta nu mai este adevărat atunci când se extrapolează în

avantajul unor unităţi mai vaste. De aici provine eroarea promotorilor studiilor cu caracter naţional dacă vor să lucreze numai ca antropologi; căci, asimilând în mod inconştient forme de viaţă socială ireductibile, ei pot ajunge doar la două rezultate: fie la validarea celor mai rele prejudecăţi, fie la reificarea celor mai goale abstracţii.

Organizarea studiilor antropologice

Se întrevede astfel bizara încrucişare de discipline în care este situată astăzi antropologia. Pentru a rezolva problema obiectivităţii impusă de nevoia unui limbaj comun în care să exprime experienţe sociale eterogene, antropologia începe a se orienta spre matematici şi spre logica simbolică. Vocabularul nostru curent, produsul propriilor noastre categorii sociale, este, într-adevăr, insuficient pentru a formula experienţe sociologice foarte diferite. Trebuie să recurgem la simboluri, aşa cum face fizicianul atunci când vrea

să desprindă ceea ce e comun, de exemplu, între teoria corpusculară şi teoria ondulatorie a luminii. În limbajul omului de pe stradă, cele două concepţii sunt contradictorii; cum însă pentru ştiinţă ele sunt la fel de „reale” şi una, şi cealaltă, trebuie să recurgem la sisteme de semne de un tip nou pentru a putea trece de la una la cealaltă[246].

În al doilea rând, ca ştiinţă „semiologică”, că se îndreaptă spre lingvistică din două motive: mai întâi, fiindcă numai cunoaşterea limbii permite pătrunderea într-un sistem de categorii logice şi de valori morale diferit de cel al observatorului; apoi fiindcă lingvistica, mai mult decât orice altă ştiinţă, este în măsură să ne înveţe cum să trecem de la considerarea unor elemente lipsite ele însele de semnificaţie la aceea a unui sistem semantic şi să ne arate cum se poate construi acesta din urmă cu ajutorul celor dintâi: ceea ce este, poate, în

246 Cititorul doritor de a aprofunda aceste analogii neaşteptate între ştiinţele sociale şi ştiinţele exacte şi naturale va putea consulta frumoasa carte a lui Pierre Auger, L'homme microscopique, Paris, 1952.

primul rând problema limbajului, dar, dincolo de el şi prin el, e problema culturii în totalitatea ei.

În al treilea rând, sensibilă la interrelaţiile diverselor tipuri de fenomene sociale, antropologia ţine să examineze simultan aspectele lor economic, juridic, politic, moral, estetic, religios; ea este deci atentă la dezvoltarea celorlalte ştiinţe sociale, şi mai ales a acelora care împart cu ea această perspectivă totală, adică geografia umană, istoria socială şi economică, sociologia.

În sfârşit, preocupându-se în principal de acele forme ale vieţii sociale (printre care societăţile zise primitive constituie exemplele cele mai uşor de izolat şi realizările cele mai avansate) definite printr-o autenticitate care se măsoară prin întinderea şi bogăţia raporturilor concrete dintre indivizi, antropologia simte că psihologia (generală şi socială) este disciplina cu care menţine cele mai strânse contacte.

Nu poate fi vorba de a-i copleşi pe studenţi cu o masă enormă de cunoştinţe pe care ar cere-o satisfacerea integrală a tuturor acestor exigenţe. Dar din conştiinţa acestei complexităţi rezultă cel puţin câteva consecinţe practice.

1) Antropologia a devenit o disciplină prea diversificată şi prea tehnică pentru a putea recomanda cursuri limitate la un an, intitulate în general „introducere în antropologie" (sau altă formulă de acelaşi gen), constând de obicei în comentarii vagi cu privire la organizarea clanică, la poligamie şi la totemism. Ar fi deosebit de periculos să ne închipuim că eu asemenea noţiuni superficiale pot fi pregătiţi într-un fel oarecare pentru rolul lor tineri – misionari, administratori, diplomaţi, militari etc. – destinaţi să trăiască în contact cu populaţii foarte diferite de a lor. O introducere în antropologie nu formează un antropolog, fie chiar amator, tot aşa cum o introducere în fizică nu ar putea forma un fizician

sau chiar un auxiliar al fizicianului.

În această privinţă antropologii au grele răspunderi. Ignoraţi şi dispreţuiţi atât de multă vreme, ei se simt adeseori flataţi când cineva se gândeşte să le ceară o spoială de antropologie pentru completarea unei formaţii tehnice. Ei trebuie să reziste în modul cel mai energic la această seducţie. Nu este vorba, desigur, mai ales după cele spuse mai sus, de a transforma pe oricine în antropolog. Dacă însă un medic, un jurist, un misionar trebuie să aibă câteva noţiuni de antropologie, atunci să le capete sub aspectul unei formaţii foarte tehnice şi foarte avansate din acele câteva capitole ale cercetării antropologice care se referădirect la exercitarea profesiunii lor şi la acea regiune a lumii unde urmează s-o exercite.

2) Oricare ar fi numărul de cursuri prevăzute, nu se pot forma antropologi într-un singur an. Pentru un învăţământ complet, care

absoarbe tot timpul studentului, minimum pare a fi de trei ani, i-ar pentru anumite calificări profesionale acest minim ar trebui să fie prelungit până la patru şi cinci ani. Pare deci indispensabil ca în toate universităţile antropologia să înceteze a fi coborâtă, aşa cum este adeseori cazul (în special în Franţa), la rangul de învăţământ accesoriu. Diplomele de antropologie trebuie să consfinţească, până la cele mai înalte grade universitare, studii care să fie exclusiv şi integral antropologice.

3) Chiar extinsă în acest fel, totalitatea materiilor cuprinse sub numele de antropologie este prea complexă pentru a nu cere o specializare. Există, firește, o formaţie comună pe care toţi antropologii ar putea-o dobândi în cursul primului an de studii şi care le-ar permite să-şi aleagă în cunoştinţă de cauză specializarea lor ulterioară. Fără a avea intenţia să propunem aici un program rigid, se vede cu destulă uşurinţă care

ar fi aceste materii: elemente de antropologie fizică, socială şi culturală, preistorie, istoria teoriilor etnologice, lingvistică generală.

Începând din al doilea an, ar trebui să înceapă o specializare pe materii: a) antropologie fizică, însoţită de anatomia comparată, de biologie şi de fiziologie; b) antropologie socială cu istorie economică şi socială, psihologie socială, lingvistică; e) antropologie culturală cu tehnologie, geografie, preistorie.

În al treilea an (şi, poate, începând chiar din al doilea), această specializare sistematică ar putea fi însoţită de o specializare regională, care, pe lângă preistorie, ar cuprinde arheologia şi geografia, precum şi studiul avansat al uneia sau mai multor limbi din partea lumii alese de anchetator.

4) Studiul antropologiei, generală sau regională, implică întotdeauna lecturi întinse. Nu ne referim atât la manuale (care pot completa, dar

niciodată înlocui predarea orală) şi la lucrări teoretice (a căror abordare nu este indispensabilă înaintea ultimilor ani de formare), cât la monografii, adică la cărţi prin care studentul e pus să retrăiască o experienţă trăită pe teren şi datorită cărora el va reuşi să acumuleze masa considerabilă de cunoştinţe, singurele care-i pot da bagajul intelectual cerut şi-l pot feri de generalizări şi de simplificări pripite.

În consecinţă, pe toată durata studiilor, cursurile şi lucrările practice vor trebui să fie completate cu lecturi obligatorii într-o proporţie de câteva mii de pagini pe an, controlate prin diverse procedee pedagogice (rezumate scrise, expuneri orale etc.), în ale căror detalii nu putem intra aici. De aici rezultă: a) că orice institut sau şcoală de antropologie trebuie să dispună de o bibliotecă importantă, în care multe lucrări să figureze în două sau trei exemplare; b) că în epoca actuală studentul va trebui să posede chiar de la

început cunoştinţe suficiente din cel puţin o limbă străină, aleasă printre cele folosite cel mai. frecvent în producţia antropologică din ultimii ani.

Ezităm să recomandăm în acest domeniu o politică de traduceri sistematice: vocabularul tehnic al antropologiei se află actualmente într-o stare de completă anarhie. Fiecare autor tinde să întrebuinţeze o terminologie care-i este proprie, iar sensul termenilor principali nu este fixat. Avem motive serioase de a crede că o fără lipsită de o producţie antropologică importantă în limba ei naţională nu are nici traducători specializaţi, capabili să păstreze sensul exact al termenilor şi nuanţele gândirii unui autor străin. În această privinţă, ar trebui insistat mai mult ca UNESCO să treacă la executarea proiectului său de dicţionare ştiinţifice internaţionale, a căror realizare ne va permite, poate, să fim mai puţin intransigenţi.

În sfârşit, este de dorit ca instituţiile de învăţământ să folosească mijloace de difuzare, ca,

de exemplu, proiecţiile fixe, filmele documentare, înregistrările lingvistice sau muzicale. Diverse creaţii recente, în special aceea a unui Centru internaţional al filmului documentar etnografic, hotărâfa de penultimul Congres al Uniunii internaţionale a ştiinţelor antropologice şi etnologice (Viena, 1952), sunt de bun augur pentru viitor.

5) Ar fi util ca aceşti trei ani de formare teoretică să fie urmaţi de unul sau chiar doi ani de stagiu, cel puţin pentru cei care s-ar consacra unei profesiuni antropologice (în învăţământ sau cercetare). Dar aici se pun, la drept vorbind, probleme de o extremă complexitate.

Învăţământ şi cercetare

Formarea projesorilor

Vom lua în considerare mai întâi cazul viitorilor profesori de antropologie. Oricare ar fi condiţiile relative la titlurile universitare cerute pentru învăţământ (în general doctorat sau lucrări

de un nivel echivalent), nimeni nu ar trebui să pretindă a preda antropologia fără să fi realizat cel puţin o cercetare importantă pe teren. Vom da mai departe justificarea teoretică a acestei exigenţe, care în mod greşit ar părea exagerată. Ar fi bine să terminăm o dată pentru totdeauna cu iluzia că antropologia poate fi predată între patru pereţi cu ajutorul unei edilii complete (sau, cel mai adesea, prescurtată) a lucrării *Creanga de aur* şi a altor compilaţii, oricare ar fi meritele lor intrinsece. Celor care ar invoca împotriva acestei clauze cazul unor savanţi iluştri care n-au fost niciodată pe teren (sir James Frazer nu răspundea oare: „Să mă ferească Dumnezeu!” acelora care-i puneau această întrebare?) le vom atrage atenţia că Lévy-Bruhl, de exemplu, nu a ocupat niciodată o catèdrà de antropologie, nicio catedră cu o denumire echivalentă (nu exista în timpul vieţii sale în universităţile franceze o asemenea catedră), ci o catedră de filosofle: nimic nu va

împiedica în viitor ca unor teoreticieni puri să li se atribuie catedre ţinând de discipline apropiate de antropologie: istoria religiilor, sociologia comparată sau altele. Predarea antropologiei însă trebuie să fie rezervată *martorilor*. Această atitudine nu are nimic îndrăzneţ, ea este, de fapt (dacă nu întotdeauna de drept), observată în toate ţările în care antropologia a atins o oarecare dezvoltare.

Formar ea cercetătorilor

Problema devine mai delicată atunci când este vorba de viitorii profesionişti ai antropologiei, adică de cercetători[247]. Nu ar însemna să creăm un cerc vicios cerându-le să fi efectuat cercetări încă înainte de a fi fost calificaţi pe linie universitară pentru a le întreprinde? Aici ne putem referi cu folos la consideraţiile din paginile precedente pentru a încerca să lămurim situaţia

247 Pentru aceste chestiuni, cititorul va putea să consulte cu cel mai mare interes numărul special din „American Anthropologist“ consacrat» unui simpozion : The Training of the Professional Anthropologist (vol. 54, nr. 3, 1952). Problemele pe care le examinăm aici au fost discutate acolo în lumina situaţiei nord- americane.

cu totul specială în care se află antropologia.

Am descris mai sus, ca pe un caracter special şi ca principalul ei merit, faptul că antropologia caută să izoleze în toate formele vieţii sociale ceea ce am denumit *nivelurile de autenticitate*: adică fie societăţi complete (care se întâlnesc cel mai frecvent printre cele numite „primitive”), fie moduri de activitate socială (izolabile chiar în sânul societăţilor moderne sau „civilizate”), dar care se definesc în toate cazurile printr-o densitate psihologică deosebită şi în care relaţiile interpersonale şi sistemul raporturilor sociale se integrează pentru a forma un tot. Din aceste caractere distinctive rezultă imediat o consecinţă: astfel de forme de viaţă socială nu pot fi niciodată cunoscute numai din afară. Pentru a le înţelege este necesar ca anchetatorul să reuşească să reconstituie el însuşi sinteza care le caracterizează, adică să nu se mulţumească a le analiza în elementele lor, ci să le asimileze în

totalitatea lor sub forma unei experienţe personale, adică a sa proprie.

Vedem, aşadar, că antropologul are nevoie de experienţa terenului pentru o raţiune foarte profundă, care ţine de natura însăşi a disciplinei şi de caracterul distinctiv al obiectului ei. Pentru el, ea nu este un scop al profesiunii sale, nicio desăvârşire a culturii sale, niciun exerciţiu tehnic. Ea reprezintă un moment crucial din educaţia sa, înainte de care el va putea poseda cunoştinţe discontinue, care însă nu vor alcătui niciodată un tot, şi abia ulterior aceste cunoştinţe se vor „închega” într-un ansamblu organic şi vor dobândi deodată un sens care anterior le lipsea. Această situaţie prezintă mari analogii cu cea care prevalează în psihanaliză: este un principiu astăzi universal admis că practicarea profesiunii analitice cere o experienţă specifică şi de neînlocuit, aceea a analizei însăşi; de aceea toate regulamentele impun viitorului analist ca el însuşi

să fi fost analizat. Pentru antropolog, practica terenului constituie echivalentul acestei experienţe unice; ca şi în cazul psihanalizei, experienţa poate reuşi sau eşua şi niciun examen sau concurs nu furnizează mijlocul de a decide într-un sens sau în altul. Numai judecata reprezentanţilor experimentaţi ai profesiunii, a căror operă atestă că ei înşişi au trecut cu succes această probă, poate decide dacă şi când candidatul la profesiunea de antropolog va fi realizat pe teren revoluţia interioară care va face din el, într-adevăr, un om nou.

Din aceste consideraţii decurg câteva consecinţe.

Rolul muzeelor de antropologie

În primul rând, practicarea profesiunii de antropolog, care este plină de primejdii, întrucât implică intrarea în contact a unui corp străin, anchetatorul, cu un mediu pe care constituţia lui internă şi situaţia lui în lume îl fac deosebit de

instabil şi de fragil pretinde o calificare preliminară, şi aceasta nu poate fi obţinută decât pe teren.

În al doilea rând, această situaţie, teoretic contradictorie, corespunde îndeaproape cu două modele existente: cel al psihanalizei, după cum s-a constatat mai sus, şi cel al studiilor medicale în general, unde externatul şi internatul introduc tocmai în învăţarea diagnosticării prin însăşi practica diagnosticului.

În al treilea rând, cele două modele invocate adineauri arată că reuşita nu poate fi obţinută decât printr-un contact personal cu un profesor; contact suficient de strâns şi de prelungit pentru a introduce în desfăşurarea studiilor un element inevitabil de arbitrar: „patronul” în studiile medicale, analistul „de control” în studiile psihanalitice. Acest element de arbitrar poate fi limitat prin diverse procedee care nu pot fi examinate aici, dar nu vedem cum ar putea fi

eliminat complet în antropologie. Şi aici cineva mai vârstnic trebuie să-şi asume o responsabilitate personală în formarea tânărului cercetător. Contactul strâns cu *o*, persoană care a suferit deja ea însăşi o transmutare psihologică este pentru elev un mijloc de a trece mai repede prin ea şi, în acelaşi timp, pentru profesör de a verifica dacă şi în ce moment discipolul său a ajuns şi el la această transmutare.

Să ne punem acum întrebarea care sunt mijloacele practice de a asigura viitorului cercetător o experienţă de teren „sub control”. Există, pare-se, trei mijloace:

i

Lucrările practice

Ne gândim la lucrări practice sub conducerea profesorilor care asigură ultimii ani de învăţământ sau sub aceea a asistenţilor. Această soluţie nu are decât o valoare aproximativă. Fără a ne abţine s-o recomandăm instituţiilor tinere sau

ţărilor care nu dispun de structuri apropiate, trebuie să subliniem caracterul ei provizoriu. Lucrările practice, accesorii învăţământului, au întotdeauna tendinţa de a apărea ca nişte corvezi sau pretexte. Trei biete săptămâni petrecute într-un sat sau într-o întreprindere nu pot să aducă acea revoluţie psihologică ce marchează cotitura hotărâtoare în formarea antropologului şi nici măcar să-i ofere studentului o slabă imagine a ei. Aceste stagii pripite sunt uneori nefaste, în măsura în care nu permit decât cele mai sumare şi mai superficiale procedee de anchetă, ajungând astfel adeseori să constituie o *antijormaţie*; oricât de utilă ar putea fi cercetăşia pentru educarea copiilor, nu putem confunda formarea profesională la nivelul învăţământului superior cu forme, chiar superioare, de joc dirijat.

Stagiile exterioare

Am putea prevedea deci stagii de mai lungă durată în institute şi instituţii, care, fără a

prezenta un caracter specific antropologic, funcţionează la nivelul acelor relaţii interpersonale şi a acelor situaţii globale în care am recunoscut terenul privilegiat al antropologiei: de exemplu, administraţii municipale, servicii sociale, centre de orientare profesională etc. Această soluţie ar prezenta în raport cu precedenta imensul avantaj de a nu face apel la experienţe simulate. Ea prezintă, din contră, inconvenientul de a-i pune pe studenţi sub controlul şi responsabilitatea unor şefi de servicii lipsiţi de o formaţie antropologică, adică incapabili să degajeze importanţa teoretică a experienţelor zilnice. Aşadar, este vorba aici mai curând de o soluţie de viitor, care îşi va căpăta valoarea numai în momentul în care, după ce i se va fi recunoscut formaţiei antropologice o importanţă generală, o proporţie substanţială de antropologi va putea fi întâlnită în instituţiile sau serviciile de acest tip.

Muzeele de antropologie

La începutul acestui studiu am făcut deja aluzie la rolul muzeului de antropologie ca prelungire a terenului. Şi, într-adevăr, contactul cu obiectele, modestia pe care i-o insuflă muzeografului toate treburile mărunte care stau la baza profesiunii sale: despachetare, curăţire, întreţinere; simţul ascuţit al concretului pe care îl dezvoltă munca de clasificare, de identificare şi de analiză a pieselor de colecţie; comunicarea cu mediul indigen ce se stabileşte indirect prin intermediul instrumentelor care trebuie să fie mânuite pentru a le cunoaşte, având, pe de altă parte, o textură, o formă, adeseori chiar un miros, a căror sesizare senzorială, de mii şi mii de ori repetată, creează o familiaritate inconştientă cu genuri de viaţă şi activitate îndepărtate; în sfârşit, respectul pentru diversitatea manifestărilor geniului uman, care nu pot să nu rezulte din atâtea încercări neîncetate pentru gustul, inteligenţa şi ştiinţa la care obiectele cele mai

neînsemnate în aparenţă îl supun zilnic pe muzeograf, – toate acestea

Constituie o experienţă de o bogăţie şi de o densitate pe care ar fi greşit s-o subestimăm.

Aceste consideraţii explică de ce Institutul de etnologie al Universităţii din Paris pune atâta preţ pe ospitalitatea pe care i-o acordă Muzeul omului; de asemenea de ce raportul american sugerează ca situaţie normală, care tinde tot mai mult a se generaliza în Statele Unite, ca orice secţie de antropologie să fie dotată chiar în cadrul universităţii cu un muzeu de dimensiuni mijlocii. Se pare însă că în acest sens se poate face mai mult şi mai bine.

Un timp îndelungat, muzeele de antropologie au fost concepute după imaginea altor instituţii de acelaşi tip, adică ca un ansamblu de galerii în care sunt conservate obiecte: lucruri, documente inerte şi întrucâtva fosilizate în dosul vitrinelor lor, complet rupte de societăţile care le-au produs,

singura legătură dintre ele şi producătorii lor fiind constituită de misiunile intermitente trimise pe teren pentru a strânge colecţii, martori muţi ai unor genuri de viaţă străine şi totodată inaccesibile vizitatorului.

Or, evoluţia antropologiei ca ştiinţă şi transformările lumii moderne împing în două privinţe la modificarea acestei concepţii. După cum am arătat mai sus, antropologia devine treptat conştientă de adevăratul ei obiect, constituit de anumite modalităţi de existenţă socială a omului, mai uşor, poate, de recunoscut şi mai rapid izolabile în societăţi foarte diferite de societatea observatorului, dar care există totuşi şi în sânul acesteia. Pe măsură ce antropologia îşi aprofundează reflecţia asupra obiectului ei şi îşi rafinează metodele, ea se simte din ce în ce mai mult *going back home* (întorcându-se acasă), cum ar spune anglo-saxonii. Deşi îmbracă forme foarte diverse şi greu de identificat, ar fi greşit să vedem

în această tendinţă o caracteristică particulară a antropologiei americane. În Franţa şi în India, studiile unor coftiunităţi, efectuate cu sprijinul UNESCO, a U fost conduse de Muzeul omului de la Paris şi de Muzeul antropologic de la Calcutta. Muzeului artelor şi tradiţiilor populare i s-a adăugat un laborator de etnografie franceză; Muzeul omului adăposteşte Laboratorul, de etnografie socială, consacrat, în ciuda denumirii şi sediului, nu sociologiei melaneziene sau africane, ci aceleia a regiunii pariziene. Or, în toate aceste cazuri, nu ar putea fi vorba exclusiv de a aduna obiecte, ci de asemenea şi mai ales de a-i înţelege pe oameni, şi mult mai puţin de a clasa în arhive, ca în ierbare, vestigii uscate, decât de a descrie şi analiza forme de existenţă la care observatorul participă în modul cel mai intim.

Aceeaşi tendinţă se manifestă în antropologia fizică, care nu se mai mulţumeşte, ca în trecut, de a strânge măsurători şi părţi ale scheletului, ci

studiază fenomenele rasiale pe individul viu, examinând părţile moi la fel ca scheletul, i precum şi activitatea fiziologică în aceeaşi măsură şi chiar mai mult decât simpla structură anatomică. Ea se preocupă, aşadar, mai ales de procesele actuale de diferenţiere la toţi reprezentanţii speciei umane, în loc de a se mărgini să strângă rezultatele lor osificate, la propriu şi la figurat, la tipurile care se deosebesc cel mai uşor de acela al observatorului.

Pe de altă parte, expansiunea civilizaţiei occidentale, dezvoltarea mijloacelor de comunicaţie, frecvenţa deplasărilor care caracterizează lumea modernă au pus specia umană în mişcare. Practic nu mai există astăzi culturi izolate; pentru a studia pe oricare dintre ele (în afară de câteva rare excepţii) sau cel puţin unele din producţiile lor, nu mai este nevoie de a parcurge jumătate din glob şi de a face pe exploratorii. Un oraş mare, cum este New York, Londra, Paris, Calcutta sau Melbourne, cuprinde

în populaţia lui reprezentanţi ai celor mai diverse culturi; acest lucru îl ştiu bine lingviştii, care descoperă cu stupoare că au la îndemână informatori calificaţi pentru limbi îndepărtate, rare şi considerate uneori ca dispărute.

Muzeele de antropologie trimiteau altă dată oameni, care călătoreau într-un singur sens, să caute obiecte care călătoreau în sens invers. Astăzi însă oamenii călătoresc în toate sensurile, şi, cum şi ceastă înmulţire a contactelor aduce o omogenizare a culturii materiale (care pentru societăţile primitive se traduce cel mai adesea printr-o dispariţie), se poate spune că în unele privinţe oamenii tind să înlocuiască obiectele. Muzeele de antropologie trebuie să acorde atenţie acestei imense transformări. Misiunea lor de păstrătoare de obiecte este susceptibilă de a se prelungi, nu de a se dezvolta, şi mai puţin încă de a se înnoi. Dar dacă e din ce în ce mai greu să se adune arcuri şi săgeţi, tobe şi coliere, coşuri şi

statui de divinităţi, devine, dimpotrivă, din ce în ce mai uşor să se studieze în mod sistematic limbi, credinţe, atitudini şi personalităţi. Câte comunităţi din Asia de sud-est, din Africa neagră şi albă, din Orientul Apropiat etc. nu se află reprezentate la Paris de către indivizi în trecere sau rezidenţi, de familii sau chiar de mici colectivităţi?

Antropologie teoretică şi antropologie aplicată

Din acest punct de vedere, muzeelor de antropologie (care de altfel se transformă într-o largă măsură în laboratoare)[248] li se deschid nu numai posibilităţi de studii, ci şi misiuni noi, de o importanţă practică ce le solicită. Căci aceşti reprezentanţi ai unor culturi periferice, neintegrate sau prost integrate au mult de oferit etnografului: limbaj, tradiţii orale, credinţe,

248 în legătură cu aceasta vom menţiona că încă din 1937 două treimi din clădirile care adăpostesc şi astăzi Muzeul omului de la Paris au fost afectate muncii de laborator şi numai o treime galeriilor de expoziţie. Această concepţie, la timpul ei revoluţionară, a permis asocierea strînsă a activităţilor muzeografice şi a celor de învăţămînt, prin gruparea sub acelaşi acoperiş a Muzeului omului şi a Institutului dş etnologie, menţionat mai sus.

concepţie despre lume, atitudini în faţa fiinţelor şi a lucrurilor. Dar ei mai sunt foarte frecvent confruntaţi cu probleme reale şi îngrijorătoare: izolare, dezrădăcinare, şomaj, neînţelegerea mediului căruia i-au fost temporar sau pe o durată mai lungă ataşaţi, de cele mai multe ori împotriva voinţei lor sau cel puţin neştiind ce-i aştepta. Cine ar fi oare mai calificat decât etnologul să le acorde asistenţă în astfel de dificultăţi, şi aceasta din două motive, cu care se încheie sinteza punctelor de vedere expuse mai înainte? În primul rihd, fiindcă etnograful cunoaşte mediul din care vin ei; el a studiat pe teren limba şi cultura lor şi simpatizează cu ei; apoi, fiindcă metoda proprie antropologiei se defineşte prin „distanţarea” care caracterizează contactul dintre reprezentanţii unor culturi foarte diferite. *Antropologul este astronomul ştiinţelor sociale*: el are sarcina de a descoperi sensul unor configuraţii foarte diferite prin ordinul lor de mărime şi depărtarea lor de

acelea din imediata vecinătate a observatorului. Nu există, prin urmare, niciun motiv pentru limitarea intervenţiei antropologului în analiza şi în reducerea acestor distanţe externe; de asemenea, el va putea fi chemat să-şi aducă contribuţia (alături de specialiştii altor discipline) la studiul fenomenelor interioare, de astă dată ale propriei sale societăţi, care se manifestă însă prin acelaşi caracter de „distanţare”: fie pentru că aceste fenomene interesează nu totalitatea, ci numai o secţiune a grupului, fie pentru că, prezentând un caracter de anşamblu, ele îşi înfig rădăcinile în zonele cele mai profunde ale vieţii inconştiente. Aşa este, într-un caz, prostituţia sau delincvenţa juvenilă, în celălalt caz rezistenţa la schimbări de ordin alimentar sau igienic.

Dacă locul antropologiei în cadrul ştiinţelor sociale ar fi astfel mai just recunoscut şi dacă funcţia ei practică ar reuşi să se desprindă într-o manieră mai completă decât este astăzi, o serie de

probleme esenţiale s-ar afla pe cale de rezolvare:

1) Din punct de vedere practic, o funcţie socială care astăzi este doar imperfect îndeplinită ar fi asigurată: în legătură cu aceasta este suficient să ne gândim la problemele puse de imigrarea portoricanilor la New York sau a nord-africanilor la Paris, care nu fac obiectul nici unei politici de ansamblu şi pe care administraţiile, adesea puţin calificate, şi le trimit zadarnic spre rezolvare unele altora.

2) S-ar deschide debuşeuri profesiunii de antropolog. Nu am examinat încă aceasta problemă, a cărei soluţie este evident subînţeleasă în toate expunerile anterioare. Pentru a-i da un răspuns adecvat nu este de ajuns să amintim lucruri evidente, şi anume că orice persoană chemată să trăiască în contact cu o societate foarte diferită de a sa – administrator, militar, misionar, diplomat etc. – trebuie să aibă o formaţie antropologică, dacă nu generală, cel puţin

specializată. Mai trebuie să ne dăm seama că unele funcţii esenţiale ale societăţilor moderne şi care decurg din mobilitatea crescândă a populaţiei lumii nu sunt actualmente îndeplinite sau sunt prost îndeplinite; că de aici rezultă dificultăţi care capătă uneori un caracter acut şi care generează neînţelegeri şi prejudecăţi; că antropologia este astăzi singura disciplină a „distanţării" sociale; că ea dispune de un imens aparat teoretic şi practic care îi permite să formeze practicieni; şi, mai ales, că ea este disponibilă, gata mereu să intervină în sarcini care, dintr-un alt punct de vedere, se impun atenţiei oamenilor.

3) în sfârşit şi pe planul mai limitat al acestui studiu, vedem cum transformarea muzeelor de antropologie în laboratoare consacrate studiului unor fenomene sociale cel mai greu reductibile sau, ca să folosim limbajul matematicienilor, al unor forme-„limitău ale relaţiilor sociale ar furniza soluţia cea mai potrivită problemei formării

profesionale a antropologilor. Noile laboratoare ar permite ca ultimii ani de

1 Sugestii de acest gen sunt adeseori criticate, fiindcă ele riscă să facă din antropolog un auxiliar al ordinii sociale. Chiar dacă acest risc există, el este preferabil, cred, abţinerii, fiindcă participarea antropologului permite cel puţin ca faptele să fie cunoscute şi fiindcă adevărul posedă o forţă care-i este proprie. Nu aş vrea ca paginile anterioare să fie greşit înţelese: personal nu am nicio înclinare pentru antropologia aplicată şi mă îndoiesc de nivelul ei ştiinţific. Dar aceia care o critică în ceea ce priveşte fondul ei ar trebui să-şi aducă aminte că primul volum din *Capitalul* a fost scris, în parte, după rapoartele inspectorilor de fabrică englezi, cărora Marx le aduce în prefaţa sa un strălucit omagiu:... Starea de lucruri de la noi ne-ar îngrozi dacă guvernele şi parlamentele noastre ar institui, după exemplul Angliei, comisii periodice de cercetare a condiţiilor economice,

dacă aceste comisii ar fi investite, aşa cum sunt în Anglia, cu puteri depline pentru cercetarea adevărului şi dacă s-ar reuşi să se găsească în acest scop oameni tet atât de competenţi, de imparţiali şi de intransigenţi ca inspectorii de fabrici din Anglia, ca medicii englezi care întocmesc rapoarte asupra „Public Health» (sănătăţii publice), ca membrii comisiilor engleze care au sarcina de a cerceta condiţiile de exploatare a femeilor şi copiilor lor, starea locuinţelor şi a alimentaţiei etc. Pentru a-i urmări pe monştri, Perseu se învăluia într-un nor. Pentru a nega existenţa monştrilor noi închidem ochii şi ne astupăm urechile" (loc. cit., trad. de J. Roy, Editions Sociales, 1950, p. 19 [vezi şi K. Marx şi F. Engels, Opere, vol. 23, Bucureşti, Editura politică, 1966, p. 15. – *Nota* trad.].).

Vedem că Marx nu se gândea să le reproşeze acestor *applied anthropologists* ai epocii că sunt servitorii ordinii stabilite, deşi erau servitorii/ei,

dar ce importanţă are aceasta faţă de faptele pe care le dezvăluiau? (Notă din 1957).

Studii să se desfăşoare sub forma unui adevărat externat şi internat, sub conducerea unor profesori care ar fi totodată şefi de clinică, aşa cum se practică în medicină. Dublul aspect, teoretic şi practic, al studiilor şi-ar găsi justificarea şi fundamentarea în accesul profesiunii la noi misiuni. Căci – vai! – în zadar ar reclama antropologia o recunoaştere pe care cuceririle sale teoretice ar fi ajuns spre a i-o conferi dacă în lumea noastră, bolnavă şi anxioasă, ea nu şi-ar da silinţa să demonstreze şi *la ce serveşte*.

BIBLIOGRAFIE

ADAM, L.:

1931 – Das Problem der asiatischaltamerikanischen Kulturbeziehungen mit besonderer Berücksichtigung der Kunst, „Wiener Beiträge zur Kunst und Kulturgeschichte Asiens”,

vol. 5.

1936 – Northwest American Indian Art and its

Carly Chinese Parallels, „Man”, vol. 36, nr. 3.

1937 – Recenzie la: C. Hentze, *Frühchinesische*

Bronzen und Kultdarstellungen, „Man”, vol. 39, nr. 60.

ALBISETTI. C.:

1948 – *Estudos complementares sôbre os Bororos orientais*, „Contribuções missionarias, publicações da Sociedade Brasileira de Antropologia e Etnologia”, Rio de Janiero. nr. 2 – 3.

ARCY WENTWORTH THOMPSON, D.:

1952 – On *Growth and Form*, Cambridge, Mass, ed. nouă, 2 vol.

AUGER, P.:

1952 – L’homme microscopique, Paris.

BALANDIER, G.:

1956 – *Grandeur et servitude de l'ethnologie*, „Cahiers du Sud", anul 43, nr. 387.

BALDUS, H.:

1944 – 1946 – *Os Tapirapé*, „Revista de Arquivo Municipal", São Paulo.

BASTIDE, R:

1956 – Lévi-Strauss ou l'ethnographe „à la recherche du temps pierdu", „Présence africaine", aprilie-mai.

BATESON, G.

1936 – *Naven*, Cambridge.

BENEDICT, P. K.:

1942 – Tibeťan and Chinese Kinship Terms, „Har vard Journal of Asiatic Studies", 6.

1943 – Studies în Thai Kinship Terminology, „Jour nal of the American Oriental Society", 63.

BENEDICT, R.:

1934 – a) *Patterns of Culture*, Cambridge, Mass.

1934 – b) *Zuni Mythology*, „Columbia Univ.

Contrib. to Anthropology”, New York, nr. 21,2 vol.

1943 – *Franz Boas as an Ethnologist*, în: *Franz Boas. 1858 – 1942*, „Memoirs of the Amer. Anthropol. Assoc.”, nr. 61.

BENVENISTE, E.:

1939 – *Nature du signe linguistique*, „Acta linguística”, I, 1.

BERNDT, R. M.:

1951 – *Kunapipi*, Melbourne.

1955 – „*Mumgin*” (*Wulamba*) *Social Organization*, „Amer. Anthrop.”, serie nouă, vol. 57.

BERNOT, L. ŞI BLANCARD, R.:

1953 – *Nouville, un village français*, „Travaux et mémoires de l’Institut d’ethnologie”, Paris. 57.

BIDNEY, D.:

1950 – Review of L.A. White, *The Science of Culture*, „American Anthropol.”, serie nouă, vol. 52,4, partea I.

1953 – *Theoretical Anthropology*, New York,

Columbia Univ. Press.

BOAS, F.:

1895 – The Social Organization and the Secret Societies of the Kwakiutl Indians, Washington.

1898 – Introducere la: J. Te i t, *Traditions of the Thompson River Indians of British Columbia*, „Mem. of the Amer. Anthropol. Assoc.”, vol. 6.

1911 – ed. t *Handbook of American Indian Languages*, Bureau of American Ethnology, Bulletin 40 (1908), partea I.

1920 – *The Methods of Ethnology*, „American Anthropologist”, serie nouă, vol. 22.

1924 – *Evolution or Diffusion*? „American Anthro pologist”, serie nouă, vol. 26.

1927 – *Primitive Art*, „Instituitei for Sammenlignende Kulturforskning”, Oslo, seria B, vol. 8

1930 – a) *The Religion of the Kwakiutl Indians*, „Columbia Univ. Contrib. to Anthropol.”,

New York, nr. 10,2 vol.

1930 – b) Some Problems of Methodology în the Social Sciences, în: The New Social Science, Chicago.

1936 – *History and Science în Anthropology*: *a Reply*, „American Anthropologist”, serie nouă, vol. 38.

1940 – The Limitations of the Comparative Method of Anthropology (1896), în: Race, Language and Culture, New York.

BOHR, N.:

1939 – Natural Philosophy and Human Culture, „Nature”, vol. 143.

BONAPARTE, M.:

1945 – Notes on the Analytical Discovery of a Primul Scene, în: The Psychoanalytical Study of the Child, vol. I, New York.

BRAND, C. S.:

1948 – On *Joking Relationships*, „American Anthropologist”, serie nouă, vol. 50.

BRICE-PARAIN:

1956 – *Les Sorciers*, „Le monde nouveau”, mai.

BRUNSCHVICG, L.:

1927 – Le progrès de la conscience dans la philosophie occidentale, 2 vol., Paris.

BUNZEL, R. L.:

1930 – *Introduction to Zuni Ceremonialism*, „Bureau of Amer. Ethnology, 47 fh Annual Report”, Washington.

CANNON, w. B.:

1942 – „*Voodoo*” *Death*, „Amer. Anthropol.”, scrie nouă, vol. 44.

COLBACCHINI, A. A.:

1925 – I Bororos Orientali, Torino.

1942 – (A. A. Colbacchini şi C. Albisetti) Os *Bororos orientais*, São Paulo.

COOK, W. A.: /

1908 – *The Bororo Indians of Mato Grosso*, „Smithsonian Miscellaneous Coll.”, vol. 50,

Washington.

COõpEr, j. M.:

1940 – The South American Marginal Cultures, în:

Proc. of the 8th Amer. Scientific Congres, Washington.

CRED, H. G.:

1935 – On ţhe Origin of the Manufacture and De coration of Drome în the Shang Period, „Monumenta Serica”, vol. I, fase. I.

1936 – Notes on Shang Bronzes în the Burlington

House Exhibition, „Revue des arts asiatiques”, 10.

CUSHING, F. H.:

1083 – *Zuni Fetiches*, „Bureau of Amer. Ethnology, 2nd Annual Report”, Washington (1880 – 1881).

1896 – *Outlines of Zuni Creation Myths*, „Bureau of American Ethnology, 13th Annual

Report”.

1920 – *Zuni Breadstuffs*, „Indian Notes and Monographs”, Museum of the American Indian, Heyes Foundation, 8.

DAHLBERG, G.:

1948 – Mathematical Methods for Population Genetics, Londra – New York.

Davis, K.:

1935 – (K. Davis şi W. L. Warner) *Structural Analysis of Kinship*, „American Anthropologist”, serie nouă, vol. 37.

1941 – *Intermarriage în Caste* Societies, „Amer.

Anthropol.”, serie nouă, vol. 43.

1947 – The *Development of the City* în Society;

1 rsi Conference on Long Term Social Trends, Social Science Research Council.

DELCOURT, M.:

1944 – Oedipe ou la légende du Conquérant,

Liège.

DOBRIZHOFFER, M.:

1822 – An *Account of the Abipones* (trad. din latină), 3 voi., Londra.

DORSEY, G. A.:

1906 – *The Pawnee*: *Mythology*, partea I, Washington.

DUMÉZIL, G.:

1948 – *Loki*, Paris.

1949 – L'héritage indo-européen à Rome, Paris. DURKHEIM, E.:

1901 – 1902 – (E. Durkheim şi M. Mauss) *De quelques formes primitives de classification*, „L'Année sociologique", 6.

Í912 – Les formes élémentaires de la vie retigiêusè, Paris.

EGGAN, F.:

1937 – a) *Historical Changes în the Choctaw Kinship System*, „American Anthropologist" serie nouă, vol. 39.

1937 – b) ed., Social Anthropology of North American Tribes, Chicago.

1950 – Social Organization of the Western Pueblos.

Chicago.

ELWIN, V.:

1947 – The Muria and their Ghotul, Oxford.

ENGELS, F.:

1954 – L'origine de la famille, de la propriété *privée et de l'état* (trad. Stern), Paris, Éditions sociales.

EVANS-PRITCHARD, E. E.:

1939 – *Nuer Time Reckoning*, „Africa", 12.

1940 – a) *The Nuer*, Oxford.

1940 – b) (M. Fortes şi E. Evans-Pritchard) *African Political Systems*, Oxford.

1951 – *Social Anthropology*, Glencoe, 111.

FARNSWORTH. W. O.:

1913 – Unele and Nephew în the Old French Chanson de Geste, New York.

FEBVRE, L.:

1946 – Le problème de l’incroyance au XVI «siècle, ed. 2, Paris.

Field, H.:

1942 – (H. Field şi E. Prostov) *Rezults of Soviet Investigation în Siberia*, „Amer. Anthropol.”, serie nouă, vol. 44.

Firth, r.:

1936 – *We, The Tikopia*, Londra – New York.

1946 – Malay Fishermen, Londra.

1951 – Elements of Social Organization, Londra. FLETCHER, A. C.:

1904 – *The Hako*: *a Pawnee Ceremony*, „Bureau of Amer. Ethnology, 22nd Annual Report”, Washington (1900 – 1901).

FORD, C. S.:

1951 – (C. S. Ford şi F. A. Beach) *Patterns of Sexual Behavior*, New York.

FORD, J. A.:

1955 – The Puzzle of Poverty Point, „Natural

His tory", vol. 64, nr. 9.

FORDE D. i

1941 – *Marriage and the Family among the Ÿako*, „Monographs în Social Anthropology", nr. 5, Londra.

1950 – a) Double-Descent among the Yako, în 1950 b).

1950 – b) (A, R. Radcliffe-Brown şi D. Forde) African Systems of Kinship and Marriage, Oxford.

FORTES, M.: i

1940 – cf. E. E. Evans-Pritchard, 1940 b).

1949 – ed., *Social Structure*, studii închinate lui A. R. Radcliffe-Brown, Oxford.

FORTUNE, R. F.:

1932 – The Sorcerers of Dobu, New York.

1939 – *Arapesh Warfare*, „American Anthropology*, serie nouă, vol. 41.

FRIC, V.:

1906 – (V. Frič şi P. Radin) *Contributions to*

the Study of the Bororo Indians, „Journal of the Royal Anthropological Institute”, vol. 36.

GAUTIER, L.:

1890 – *La Chevalerie*, Paris.

GEISE, N. J. C.:

1952 – Badujs en Moslims, Leida.

GIFFORD, E. W.:

1916 – *Miwok Moieties*, „Univ. of Calif. Public, în Amer. Archaeol. and Ethnol”, vol. 12, nr. 4.1929 – *Tonga Society*, „B. P. Bishop Museum Bull.”, 61.

GOLDSTEIN, K.:

1951 – La structure de – l’organisme, Paris (Dei

Aufbau des Organismus, trad. franceză).

GOUGH, E. K.:

1955 – *Female Iniţiation Rites on the Malabar Coast*, „Journ. of the Roy. Anthropol. Inst.”, vol. 85.

GRANAI, G.:

— Cf. H au d r i co u r t, A. G.

GRIAULE, M.:

1938 – *Masques Dogons*, „Trav. et mém. Institut d'ethnologie", 33.

1947 – Mythe de l'organisation du monde chez les Dogons, „Psyché", vol. 2.

GUMMERE, F. B.:

1901 – The Sister's Son, în: An English Miscellany Presented to Dr. Furnivall, Londra.

CURVITCH, G.:

1955 – a) Déterminismês sociaux et liberté hitmaine, Paris, P.U.F.

1955 – b) *Le concept de structure sociale*, „Cahiers internationaux de sociologie", vol. 19, serie nouă, anul 2.

HALLE, M.:

— Cf. Jakobson, R.

HALFERN, A. M.:

1942 – *Yuma Kinship Terms*, „Amer. Anthropol.", serie nouă, vol. 44.

HARTLAND, S.:

1917 – Matrilineal Kinship and the Question of its Priority, „Mem. Amer. Anthropol. Assoc.”, vol. 4.

HAUDRICOURT, A. G.:

1955 – (A. G. Haudricourt şi G. Granai) *Linguistique et sociologie*, „Cahiers internationaux de sociologie”, vol. 19, caiet dublu, serie nouă, anul 2.

HAUSER, H.:

1903 – L’enseignement des sciences sociales, Paris.

HENRY, J.:

1940 – Recenzie la: Nimendajù, *The Apinayé*, „Amer. Anthropol.”, serie nouă, vol. 42.

HENTZE, C.:

1936 – Objets rituels, croyances et dieux de la

Chine antique et de l’Amérique, Anvers.

1937 – Frühchinesische Bronzen, Anvers.

HERSKOVITS, M. J.:

1940 – The Economie Life of Primitive People, New York.

HOCART, A. M.:

1915 – *Chieftainship and the Sjster's Son în the Pacific*, „American Anthropologist", serie nouă, vol. 17.

1923 – *The Uterine Nephew*, „Man", 23, nr. 4.

1925 – *The Cousin în the Vedic Ritual*, „Indian Antiquary", vol. 54.

1938 – *Les Castes*, Paris.

1952 – a) *The Northern States of Fiji*, „Occasional Publ.", Royal Anthropol. Institute, Londra, nr. 11".

1952 – b) The Life-Giving Myth, Londra.

1954 – *Social Origins*, Londra.

HOLM, S.:

1951 – Studies towards a Theory of Sociological Transformations, „Studia Norvegica",

Oslo, nr. 7.

HOLMER, N. M.:

1947 – (N. M, Hol ine r şi H. Wassen) *Mu-Igala or* the Way of Muu, a medecine Song from the Cuna of Panamá, Göteborg.

HOMANS, G. C.:

1955 – (G. C. Homans şi D. M. Schneider) *Mar* riage, Authority and Final Cauzes. A Study of Unilateral Cross-Cousin Marriage, Glencoe, 111.

HOWARD, G. C.:

1904 – A *History of Matrimonial* Institutions, 3 vol., Chicago.

HUNTER-WILSON, M.:

1951 – Witch Beliefs and Social Structure, „Ameri can Journal of Sociology", 56,4.

JAKOBSON, R.:

1929 – Remarques sur l'évolution phonologique du russe, în: Travaux du Cerele linguistique de Prague, vol. 2.

1931 – Prinzipien der historischen

Phonologie, în: Travaux du Cerele linguistique de Prague, vol. 4.

1938 – Observations sur le classement phonologique des consonnes, în: Proceedings of the Third Internaţional Congress of Phonetic Sciences, Gand.

1941 – Kinder spräche, Aphasie und allgemeine Lautgesetze, Uppsala.

1948 – The Phonetic and Grammatical Aspects of

Language în their Interrelations, în: Actes du Vie Congrès internaţional des linguistes. Paris.

1949 – Cf. Rei chard, G. A.

1956 – (R. Jakobson şi M. Halle) *Fundamentals of*

Language, S-Gravenhage.

JOSSELIN DE JONG, J. P. B. DE:

1952 – Lévi-Strauss's Theory on Kinship and *Marriage*, „Mededelingen van het Rijksmuseum voor Volkenkunde", Leida, nr. 10.

JOSSELIN DE JONG, P. E. DE:

1951 – Minangkabau and Negri-Sembilan SocioPolitical Structure în Indonesia, Leida.

KARLGREN, B.:

1937 – *New Studies on Chinese Bronzes*, „The Museum of Far Eastern Antiquities", Bui. 9, Stockholm.

1941 – *Huai Und Han*, „The Museum of Far Eastern Antiquities", Bui. 13, Stockholm.

KELEMEN, P.:

1943 – *Medieval American* Art, 2 vol., New York.

KOVALEVSKI, M.:

1893 – *La famille matriarcale au Caucase*, „L'anthropologie", vol. 4.

KRIS, E.:

1947 – The Nature of Psychoanalytic Propositions and their Validation, în: Freedom and Experience. Essays presented to H. M. Kallen, Cornell Univ. Press.

KROEBER, A. L.:

1909 – *Classificatory Systems of Relationship*, „Journal of the Royal Anthropological Institute”, vol. 39.

1920 – Recenzie la: Lowie, *Primitive Society*, „American Anthrop.”, serie nouă, vol. 22 1925 – *Handbook of the Indians of California*, „Bureau of American Ethnology”, Bui. 78, Washington.

1935 – *History and Science în Anthropology*, „American Anthropologist”, serie nouă, vol. 37.1938 – *Basic and Secondary Patterns of Social Structure*, „Journal of the Royal Anthropological Institute”, vol. 68.

1940 – (A. L. Kroeber şi J. Richardson) *Three Cen* turies of Women's Dress Fashions: A Quantitative Analysis, „Anthropological Records”, Berkeley, 5,2.

1941 – *Salt*, *Dogs*, *Tobacco*, „Anthropological Re cords”, Berkeley, vol. 6.

1942 – The Societies of Primitive Man,

„Biological

Symposia”, 8, Lancaster, Pa.

1943 – Structure, Function and Pattern în Biology *and Anthropology*, „The Scientific Monthly”, vol. 56.

1948 – *Anthropology*, ed. nouă, New York.

KROEF, J. VAN DER:

1954 – *Dualism and Symbolic Antithesis în Indonesian Society*. „American Anthropologist”, serie nouă, vol. 56.

LA VEGA, GARCILASSO DE:

1787 – *Histoire des Incas*, (trad. franceză), 2 vol” Paris.

LAWRENCE, W. E.:

1949 – Cf. Murdock, 1949 b).

LEACH, E. R.:

1945 – *Jinghpaw Kinship Terminology*, „Journal of the Royal Anthropol. Institute”, vol. 75.1951 – *The Struc*tural *Implications of Matrilateral Croşs-Cousin Marriage*, „Jour, of the

Royal Anthropological Institute”, vol. 81.

LEE, D. D.:

1941 – Some Indian Texts Dealing with the Super *natural*, „The Review of Religion”, mai.

LEFORT, C.:

1951 – L’échange et la lutte des hommes, „Les

Temps modernes”, februarie.

1952 – Sociétés sans histoire et historicité, „Cahiers internationaux de sociologie”, vol. 12, anul 7.

LEIRIS, M.:

1943 – Biffures, La règle du jeu, I, Paris.

1955 – Fourbis, La règle du jeu, II, Paris.

LEROI-GOURHAN, A.:

1935 – *L’art animalier dans les bronzes chinois*, „Revue des arts asiatiques”, Paris.

LE STRÂNGE, M. DE:

1951 – *Pour une méthode socio-démographique*, „Journal de la Société des

africanistes”, vol. 21.

LÉVI-STRAUSS, C.:

193G – Contribution à l’étude de l’organisation sociale des Indiens Bororo, „Journal de in Société des américanistes”, serie nouă, 1’3.

1942 – *Indian Cosmetics*, New York, WV, nr. 1.

1943 – The Art of the North West Coast, „Gazette des beaux-arts”, New York.

1944 – a) Reciprocity and Hierarchy, „Amer. Anthropol.”, serie nouă, vol. 46.

1944 – b) The Social and Psychological Aspects of

Chieftainship în a Primitive Tribe: *The Nambikuara*, „Tranzactions of the New York Academy of Sciences”, 2,7, nr. 1.

1945 – a) On Dual Organization în South America.

„America Indigena”, Mexico, 4, nr. 1.

1945 – b) L’analyse structurale en

linguistique et en anthropologie, „Word”, vol. I, nr. 2.

1947 – a) *French Sociology*, în: *Twentieth Century Sociology* (ed. G. Gurvitch şi W. E. Moore), New York, 1945; trad. franceză: *La sociologie au* XXe *siècle*, *2* vol., Paris, P.U.F., 1947.

1947 – b) Sur certaines similarités morphologiques entre les langues Chibcha et Nambikwara, în: Actes du 28 e Congrès internaţional des amêricanistes, Paris.

1948 – La vie familiale et sociale des Indiens *Nambikwara*, „Société des amêricanistes”, Paris.

1949 – a) *Histoire et ethnologie*, „Revue de méta physique et de morale”, 54, nr. 3 – 4 (cf. cap. I din acest volum).

1949 – b) Les structures élémentaires de la parenté.

Paris. P.U.F.

1950 – Introduction à l’oeuvre de Marcel

Mauss, în: M. Mauss, Sociologie et anthropologie, loc. cit.

1951 – Language and the Analysis of Social Laws.

„American Anthropologist”. serie nouă, voi. 53, nr. 2 (cf. trad. franceză a acestui articol, cap. III din acest volum).

1952 – a) Les structures sociales dans le Brésil central et oriental, în: Proceedings of the 29th Congress of Americanists, New York (cf. cap. VII din acest volum).

1952 – b) *Race et histoire*, Paris, UNESCO.

1955 – a) *Tristes Tropiques*, Paris. Plon.

1955 – b) Les mathématiques de l’homme, în: ... Bul letin internaţional des sciences sociales”, vol. 6, nr. 4 (reprodus de „Esprit”, anul 24, nr. 10,1956).

1956 – *The Family*, în: H. L. Shapiro, ed., *Man*.

Culture and Society, Oxford Univ. Press.

1957 – Le symbolisme cosmique dans la structure sociale et l’organisation cérémonielle de plusieurs populations nord et sud-américaines, în: Le symbolisme cosmique des monuments religieux, Série Orientale, Rorna, vol. 14, Roma, 1957.

1958 – On *four Winnebago Myths*, în: „Festschrift for Paul Radin’s seventy-fifth birthday”. LEWIN, K.:

1935 – A Dynamic Theory of Personality, New York.

LING SHUN-SHENG:

1956 – Human Figures with Protruding Tongue found în the Taitung Prefecture, Formosa, and Their Affinities found în Other Pacific Areas, „Bulletin, of the Institute of Ethnology”, Academia Sinica, Nancean, Taipei, Taiwan.

LINTON, R.:

1936 – *The Study of Man*, New York.

LI VI, L.:

1940 – 1941 – Trattato di Demografia, Padova.

1949 – Considérations théoriques et pratiques sur le concept de „minimum de population”, Paris* „Population”, 4.

LOWIE, R. H.:

1913 – *Societies of the Hidatsa and Mandan Indians*, „American Museum of Natural History, Anthropological Papers”, vol. II.

1915 – *Exogamy and the Classificatory Systems of Relationship*, „American Anthropologist”, serie nouă, vol. 17.

191G – *Plains-Indian Age-Societies*: *historical and comparative Summary*, „American Museum of Natural History, Anthropol. Pap.”, vol. II.

1919 – The. Matrilineal Complex, „University of

California Public, în American Archaeology and Ethnology”, 16.

1920 – Primitive Society, New York.

1927 – The Origin of the State, New York.

1929 – a) *Notes on Hopi Clans*. „American Museum of Natural History, Anthropol. Papers”, vol. 30.

1929 – b) *Hopi Kinship*, „Amer. Mus. of Nat. History, Anthrop. Pap.”, vol. 30.

1929 – e) Art. Relationship Terms, în: Encyclopaedia Britannica, ed. 14.

1935 – The Crow Indians, New York.

1937 – The History of Ethnological Theory, New York.

1940 – American Culture History, „American Anthropologist”, serie nouă, vol. 42.

1941 – A Note on the Northern Ce of Brazil.

„Amer. Anthropol.”, serie nouă, vol. 43.

1942 – A Marginal Note to Professor Radcliffe-*Brown's Paper on „Social Structure*”, „American Anthropologist”, serie nouă, vol. 44,3.1948 – a) *Social Organization*, New York.

1948 – b) Some Aspects of Political

Organization among American Aborigènes, „Huxley Memorial Lecture”.

MALINOWSKI, B.:

1922 – Argonauts of the Western Pacific, Londra. 1927 – Sex and Repression în Savage Society, Londra – New York.

1929 – *The Sexual Life of Savages în North-Western Melanesia*, 2 vol., Londra – New York. 1934 – Prefaţă la: H. Ian H o g b i n, *Law and Order în Polynesia*, Londra.

1935 – a) Coral Gardens and their Magic, 2 vol., Londra.

1935 – b) Art. Culture, în: The Encyclopaedia of the Social Sciences, New York.

1937 – Culture as a Determinant of Behavior, în:

Factors Determining Human Behavior, Harvard Tercentenary Publications, Cambridge, Mass.

1939 – The Present State of Studies în

Culture Contact, „Africa”, vol. 12.

MARTIUS, C. F. P. VON:

1867 – Beiträge zur Ethnographie und Sprachenkunde Amerikas zumal Brasiliens, Leipzig.

MARX, K.:

1899 – *Critique de Veconomie politique* (trad. L. Rémy), Paris.

1948 – Pages choisies pour une éthique socialiste

(texte adunate, traduse şi adnotate... de Maximilien Rubel), Paris.

1949 – Le 18 Brumaire. de Louis Bonaparte, Paris.

Editions sociales.

1950 – 1954 – *Le Capital* (trad. Roy), Éditions sociales, 5 vol., Paris.

1953 – Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie, Berlin, Dietz-Verlag.

MASON, D. I.:

1952 – *Synesthesia and Sound Spectra*, „Word*, New York, vol. 8, nr. 1.

MASPERO, H.:

1927 – La Chine antique, Paris.

MAUSS, M.:

1901 – 1902 – Cf. D u r k h e i m, E.

1904 – 1905 – Essai sur les variations saisonnières dans les sociétés eskimo, „Année sociologique”, Paris.

1924 – Essai sur le Don, forme archaïque de l’échange, „Année sociol.”, serie nouă. 1924 – 1925 – Division et proporţion des divisions de la Sociologie, „Année sociologique”, serie nouă.

1947 – Manuel ďethnographie, Paris.

1950 – Sociologie et anthropologie, Paris.

MECARTHY, D.:

1938 – Australian Aboriginal Decorative Art. Sydney. /

MEAD, M.:

1935 – Sex and Temperament în Three

Primitive Societies, New York.

1937 – Ed., Competiţion and Cooperation amongPrimitive Peoples, Londra – New York.

1949 – Character Formation and Diachronic Theory, în: Social Structure (ed. M. Fortes), Oxford.

MERLEAU-PONTY, M.:

1955 – Les aventures de la dialectique, Paris.

MÉTRAUX, A.:

1946 – Myths of the Toba and Pilaga Indians of the

Gran Chaco, „Mem. of. the Amer. Folklore Society", Philadelphia, vol. 40.

1947 – Social Organization of the Kaingang and

Aweikoma, „American Anthropologist", serie nouă, vol. 49.

MORGAN, L. H.:

1871 – Systems of Consanguinity and Affinity of the Human Family.

MORGENSTERN, O.:

1944 – Cf. von Neumann.

MORLEY, A.:

1956 – Doctors Save Man „Sung to Death”, „Sun day Times”, Londra, 22 aprilie, p. 11.

MURDOCK, G. P.:

1949 – a) *Social Structure*, New York.

1949 – b) (W.E. Lawrence şi G.P. Murdock) *Mumgin Social Organization*, „American Anthopologist”, serie nouă, vol. 51, I.

1957 – World Ethnographic Sample, „Amer. Anthrop.”, serie nouă, vol. 59.

MURIE, J. R.:

1916 – *Pawnee Societies*, „Amer. Museum of Nat. Hist., Anthrop. Pap.”, vol. II.

NADEL, S. F.:

1946 – Shamanism în the Nuba Mountains, „Jour nal of the Royal Anthrop. Institute”, vol. 76.

1947 – *The Nuba*, Oxford.

1952 – *Witchcraft în Four African Societies*:

An Essay în *Comparison*, „American Anthropologist”, serie nouă, vol. 54, nr. 1.
NEUMANN, J. VON:

1944 – (J. von Neumann şi O. Morgenstern) *Theory of Games and Economic Behavior*, Princeton.

NIMUENDAJU, C.:

1927 – (C. Nimuendaju şi R.H. Lowie) The Dual Organization of the Ramkokamekran (*Conella*) *of Southern Brazil*, „American Anthrop.”, serie nouă, voi. 29.

1939 – *The Apinayé*, „The Catholic Univ. of America, Anthropol. Series”, Washington, nr. 8.1942 – *The Serenté*, „Public, of. the F. W. Hodge Anniversary Publ. Fund”, Los Angeles, vol. 4.

1946 – *The Eastern Timbira*, „Univ. of California

Public, în American Archaeol. and Ethnol.”, Berkeley, vol. 41.

NORDENSKJÖLD, E.:

1938 – *An Historical and Ethnological Survey of the Cuna Indians* (ed. H. Wassen), „Comparative Ethnographical Studies”, 10, Göteborg.

OLIVER, D. L.:

1955 – A Solomon Island Society: Kinship and Leadership among the Siuai of Bougainville, Cambridge, Mass.

OPLER, M. E.:

1937 – Apache Data concerning the Relation of Kinship Terminology to Social Classification, „American Anthropologist”, serie nouă, vol. 39.

1947 – Rule and Practice în the Behavior Pattern *between Jicarilla Apache Affinal Relatives*, „American Anthropologist”, serie nouă. vol. 49.

PAGET, SIR R. A.:

1953 – *The Origin of Language*... „Journal of World History”, Paris, I, 2, UNESCO.

PARSONS, E. C.:

1923 – The Origin Myth of Zuni, „Journ. of American Folklore”, vol. 36.

POTTIER, E.:

— *Histoire d'une bête*, în: *Recueil E. Pottier*, „Bibliothèque des écoles d'Athènes et de Rome", fasc. 142.

POUILLON, J.:

1956 – L'oeuvre de Claude Lévi-Strauss, „Les Temps modernes", anul 12, nr. 126, iulie.

QUEIROZ, M. I. PEREIRA DE:

1953 – A noção de arcaísmo em etnologia e a organização social dos Xerenté, „Revista de Antropologia", São Paulo, vjal. I, nr. 2.

RADCLIFFE-BROWN, A. R.:

1924 – The Mother's Brother în South Africa. „South African Journal of Science", 21.

1926 – *Father, Mother and Child*, „Man", vol. 26, nr. 103.

1931 – The Social Organization of Australian Tribes, „Oceania", I.

1935 – *Kinship Terminology în California*, „American Anthropologist", serie nouă, vol.

37.1940 – a) On *Joking Relationships*, „Africa”, 13.

1940 – b) On *Social Structure*, „Journal of the Royaţ Anthrop. Institute”, vol. 70.

1941 – The Study of Kinship Systems, „Journal of the Royal Anthrop. Institute”, vol. 71.

1945 – *Religion and Society*, „Henry Myers Lecture”.

1949 – a) A Further Note on Joking Relationships, „Africa”, 19.

1949 – b) White’s View of a Science of Culture.

„American Anthropologist”, serie nouă, vol. 51, nr. 3.

1950 – (A. R. Radcliffe-Brown şi D. Forde) în:

African Systems of Kinship and Marriage, Oxford.

1951 – Mumgin Social Organization, „Amer. Anthrop.”, serie nouă, vol. 53, I.

1952 – a) Social Anthropology, Past and Present.

„Man”, vol. 52, nr. 14.

1952 – b) Structure and Function în Primitive Society, Glencoe, 111.

RADIN, P.:

1906 – Cf. Fric, V.

1923 – *The Winnebago Tribe*, „Bureau of American Ethnology, 37th Annual Report (1915 – 1916)”, Washington.

1945 – The Road of Life and Death, New York. 1949 – The Culture of the Winnebago: as described by themselves, „Special Publ. of the Bollingen Foundation”, nr. 1.

RAPOPORT, A.:

1949 – Outline of Probability Approach to Animal Societies, „Bull, of Mathematical Biophysics”, II.

REICHARD, G. A.:

1933 – Melanesian Design: a Study of Style în Wood and Tortoiseshell Carving, „Columbia Univ. Contrib. to Anthropol.”, nr. 18,2 vol.

1949 – (G. A. Reichard, R. Jakobson şi E. Werth)

Language and Synesthesia, „Word”, vol. 5, nr. 2.

1950 – Navaho Religion. A Study în Symbolism

2 vol., New York.

REVEL, J. F. í

1957 – Pourquoi des philosophes? Paříš.

RICHARDS, A. I.:

1932 – Hunger and Work în a Savage Tribe, Londra.

1936 – A Dietary Study în North-Eastern Rhodesia, „Africa”, 9.

1939 – Land, Labour and Diet în Northern Rhodesia, Oxford.

RIVERS, W. H. R.:

1907 – *The Marriage of Cousins în India*, „Journ. Roy. Asiatic Soc.”, iulie.

1914 – The History of Melanesian Society, 2

vol., Londra.

1924 – Social Organization, Londra.

RODINSON, M.:

1955 – a) *Racisme et civilization*, „La nouvelle critique”, nr. 66, iunie.

1955 – b) *Ethnographie et relativisme*, „La nouvelle critique”, nr. 69, noiembrie.

ROES, A.:

1936 – 1937 – Tierioirbel, Ipek.

ROSE, H. J.:

1911 – On the Alleged Evidence for Mother-Right în Carly Greece, „Folklore”, 22.

ROUT, E. A.:

1926 – Maori Symbolism, Londra.

RUBEL, M.:

1948 – Cf. Marx, K., *Pages choisies* etc.

1957 – Karl Marx, essai de biographie intellectuelle, Paris.

SAPIR, e.:

1949 – Selected Writings of... în: Language,

Culture and Personality (ed. D. Mandelbaum), Univ. of California, Berkeley.

SARTRE, J. p.:

1952 – *Les communistes et la paix* (II), „Les Temps modernes", anul 8, nr. 84 – 85.

SAUSSURE, F. DE:

1916 – Cours de linguistique générale, Paris.

SCHNEIDER, D. M.:

1955 – Cf. Homans, G. C.

SCHRADER, *o7 i*

1890 – Prehistoric Antiquities of the Aryan People (trad. F. B. Jevons), Londra.

SECHEHAYE, M. A.:

1947 – *La réalisation symbolique,* sapi. nr. 12, „Revue suisse de psychologie et de psychologie appliquée", Berna.

@SELIGMAN, C. G.:

1910 – The Melanesians of British New Guinea. Londra.

SHANNON, C.:

1950 – (C. Shannon şi W. Weaver) The Mathematical Theory of Communication, Urbana.

SIMIAND, E.:

1903 – Méthode historique et science sociale, „Revue de synthèse”.

SOUSTELLE, J.:

1910 – La Pensée cosmologique des anciens Mexicains, Paris.

SPECK, F. G.:

1915 – Family Hunting Territories and Social Life of Various Algonkian Bands of the Ottawa Valley, „Canada Departament of Mines, Geological Survey”, Mem. 70.

SPIER, L.:

1921 – *The Sun-Dance of the Plains Indians*, „American Museum of Natural History, Anthropol. Pap.”, vol. 16.

SPOEHR, A.:

1924 – *Kinship System of the Seminole*... Field Museum of Natural History, Anthropological

Series”, vol. 33, nr. 2.

1947 – *Changing Kinship Systems*, id., vol. 33. nr. 4.

1950 – *Observations on the Study of Kinship*, „American Anthropologist”, serie nouă, vol. 52, nr. 1.

STANNER, W. E. R.:

1936 – 1937 – *Murinbata Kinship and Totemism*, „Oceania”, vol. 7.

STEINEN, K. VON DEN:

1897 – *Unter den Naturvölkern Zentral-Brasiliens*, ed. 2, Berlin (trad. portugheză, São Paulo, 1940).

STEVENSON, M. C.:

1905 – *The Zuni Indians*, „Bureau of American Ethnology, 23rd Annual Report”, Washington.

STEWARD, J. H.:

1938 – *Basin-Plateau Aboriginal Sociopolitical Groups*, „Bureau of American

Ethnology. „Smithsonian Institution”, Bui. 120.

STEWART, J. O.:

1947 – Empirical Mathematical Rules Concerning the Distribution and Equilibrium of Population, „The Geographical Review”, vol. 37, nr. 3.

SUTTER, J.:

1951 – (J. Sutter şi L. Tabah) *Les notions dïsolat et de population minimum*, „Population”, Paris, 6,3.

SWANTON, J. R.:

1908 – Social Condition, Beliefs and Linguistic

Relationship of the Tlingit Indians, „Bureau of American Ethnology, 26th Annual Report”, Washington.

1909 – Tlingit Myths and Texts, „Bureau of American Ethnology”, Bui. 59.

TABAH, L.:

1951 – Cf. Sutter, J.

TEISSIER, G.:

1936 – *La description mathématique des faits biologiques*, „Revue de métaphysique et de morale”, ianuarie.

THOMPSON, L.:

1950 – Culture în Crisis, a Study of the Hopi Indians, New York.

THOMSON, D. P.:

1935 – The Joking-Relationship and Organized Obscenity în North Queensland, „American Anthropologist”, serie nouă, vol. 37.

TRUBETZKOY, N.:

1933 – *La phonologie actuelle*, în: „Psychologie du langage”, Paris.

1949 – *Principes de phonologie* (trad. franceză), Paris.

TYLOR, E. B.:

1865 – Researches into the Early History of Mankind and the Development of Civilization, Londra.

1871 – *Primitive Culture*, 2 vol., Londra.

VOTH, H. R.:

1903 – *The Oraibi Summer Snake Ceremony*, „Field Columbian Museum", publ. nr. 83, „Anthropological Series", Chicago, vol. 3, nr. 4.

WAGLEY, C.:

1940 – The Effects of Depopulation upon Social Organization as Illustrated by the Tapirapé Indians. „Tranzactions of the New York Academy of Sciences", 3, nr. 1.

1948 – (C. Wagley şi E. Galvao), *The Tapirapé*, în: *Steward*, ed., *Handbook of South-American Indians*, vol. 3, „Bureau of American Ethnology", Bui. nr. 143, Washington.

WARNER, W.-L.:

1930 – 1931 – Morphology and Functions of the Australian Mumgin Type of Kinship System, „American Anthropologist", serie nouă, vol. 32 şi 33.

1937 – a) The Family and Principles of

Kinship Structure în Australia, „American Sociological Review”, vol. 2.

1937 – b) A Black Civilization, New York.

WAS SEN, H.:

1947 – Cf. Holm ei, N. M.

WATERBURY, F.:

1942 – Carly Chinese Symbols and Literature: Vestiges and Speculations, New York.

WHITE, L. A.:

1943 – Energy and the Evolution of Culture, „American Anthropologist”, serie nouă, vol. 45.1945 – *History, Evoluţionism and Functionalism*... „South-Western Journal of Anthropology”, vol. 1.

1947 – Evolutionary Stages, Progress and the *Evaluation of Culture*, „South-Western Journal of Anthropology”, vol. 3.

1949 – The Science of Culture, New York.

WHORF, B. L.:

1952 – *Collected Papers on Metalinguistics*,

Washington D. C., Drept, of State, Foreign Service Institute.

1956 – *Language, Thought, and Reality* (ed. John B. Carroll), New York.

WIENER, N.:

1948 – Cybernetics, or Control and Communication în the Animal and the Machine, Paris – Cambridge – New York.

1950 – The Human Use of Human Beings, Boston. WILLIAMS, F. E.:

1923 – *Sex Affiliation and its Implications*, „Journ. of the Royal Anthropological Institute", vol. 62.

1940 – 1941 şi 1941 – 1942 – *Natives of Lake Kutubu, Papua,* „Oceania", vol. 11 şi vol, 12.

1941 – Group Sentiment and Primitive Justice.

„American Anthropologist", serie nouă, vol. 43.

WITTFOGEL, K. A.:

1943 – (K. A. Wittfogel şi E. S. Goldfrank) *Some. Aspects of Pueblo Mythology and Society*, „Journal of American Folklore”, vol. 56.

YACOVLEFF:

1932 – *La deidad primitiva de los Nasca*, „Revista del Museo nacional”, II, 2.

YETTS, W. P.:

1929 – The George Cumorphopoulos Collection Catalogue, 3 vol.

1939 – The Cull Chinese Bronzes, Londra.

1942 – An-Yang: a Retrospect, „China Society Occasional Papers”, Londra, serie nouă, nr. 2.

YNGVE, V. H.:

1955 – a) Syntax and the Problem of Multiple Meaning, în: Machine Translation of Languages (ed. W. N. Locke şi A. D. Booth), New York.

1955 – b) *Sentence for Sentence Translation*, „Mechanical Translation”, Cambridge, Mass., vol. 2, nr. 2.

f.d. – *The Translation of Language by*

Machine, „Information Theory" (Third London Symposium).

ZIPF, G. K.:

1949 – Human Behavior and the Principle of Least Effort, Cambridge, Mass.

TABLA DE MATERII

Prefaţă de I. Aluaş

Cuvânt înainte.

Capitolul I. – Introducere: Istorie şi etnologie

Limbaj şi înrudire

Capitolul II. – Analiza structurală în lingvistică şi în antropologie

Capitolul III. – Limbaj şi societate.

Capitolul IV. – Lingvistică şi antropologie

Capitolul V. – Postfaţă la capitolele III ŞI IV

Organizare socială

Capitolul VI. – Noţiunea de arhaism în etnologie

Capitolul VII. – Structurile sociale în Brazilia centrală şi orientală Capitolul VIII. – Sunt organizaţiile dualiste o realitate?

Magie şi religie

Capitolul IX. – Vrăjitorul şi magia sa

Capitolul X. – Eficacitatea simbolică.

Capitolul XI. – Structura miturilor.

Capitolul XII. – Structură şi dialectică

Arta

Capitolul XIII. – Dedublarea reprezentării în artele Asiei şi ale Americii.

Capitolul XIV. – Şarpele cu corpul plin de peşti

Probleme de metodă şi de învăţământ

Capitolul XV. – Noţiunea de structură în etnologie…

Capitolul XVI. – Postfaţă la capitolul XV

Capitolul XVII. – Locul antropologiei în cadrul ştiinţelor sociale şi probleme puse de predarea ei

Bibliografie.

Bun de tipar 21 martie 1978.

Apărut – august 1978